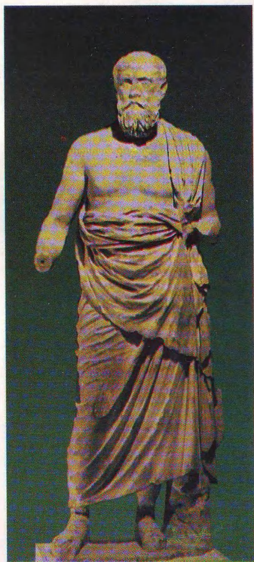
JEAN-PIERRE VERNANT

MIT ŞI RELIGIE ÎN GRECIA ANTICĂ



Pe copertă:
Filosof
statuie din marmură
mijlocul sec. III a.Ch.

Coperta și macheta colecției:
ROMEO LIBERIS

Cuvînt înainte

Invitat de Universitatea Laval din Québec pentru a susţine un curs special (matematică şi antropologie), profesorul Solomon Marcus îmi scria în octombrie 1992: „Colaborez bine cu antropologii şi matematicienii de aici şi am fost atras într-o problemă care s-ar putea să vă intereseze: formula canonică a mitului, lansată de Claude Lévi-Strauss încă din 1953, reluată apoi mereu (în special în cartea sa La potière jalouse *din 1985 se prevalează esenţial de această formulă). În cartea sa* Antropologie structurale, *Paris, 1973 (voi cita paginile din traducerea românească apărută la Editura politică în 1978,* n.n.), *în cadrul discuţiei preliminare la prezentarea formulei Lévi-Strauss propune o analiză a mitului lui Oedip, analiză celebră în lumea antropologică. Reia analiza acestui mit în* La potière jalouse, *reacţionînd polemic şi la analiza propusă de Freud. Vă cer o consultaţie: cunoaşteţi în literatura de specialitate din ultimele decenii studii care se referă la analiza lui Lévi-Strauss la mitul lui Oedip. Dacă nu, ce analize mai convingătoare există în această chestiune?"*

Am început cu acest amplu citat fiindcă el pune degetul tocmai pe rană. I-am răspuns profesorului Marcus că eleniştii nu au acordat prea mare importanţă analizei lui Lévi-Strauss, nu pentru că n-ar fi cunoscut-o, dovadă prezenta lucrare a unuia dintre cei mai profunzi şi nuanţaţi analişti ai fenomenului mitic şi religios în Grecia antică, Jean-Pierre Vernant, care-l evocă în mod expres în cursul textului; nu fiindcă ar fi socotit-o lipsită de profunzime (primele pagini din capitolul XI, Structura miturilor, *pp. 246—255, au chiar o valoare clasică perenă şi ar trebui avute necontenit în vedere de oricine se ocupă de mitologia greacă); nu pentru că n-ar fi apreciat precauţiile luate de acesta, precizînd că foloseşte mitul lui Oedip deoarece este mai cunoscut, dar el nu se pretează perfect demonstraţiei teoriei sale (p. 255 şi urm.), ci pur şi simplu fiindcă mitologia greacă formează o excepţie prin raport chiar cu cea latină şi implicit prin raport cu mitologiile primitive ale Lumii Noi sau ale Orientului.*

Iată ce subliniază J.-P. Vernant: „Zeus nu figurează în nici o grupare triadică analoagă celei precapitoline Jupiter-Marte-Quirinus, unde suveranitatea (Jupiter) se articulează opunîndu-se acţiunii războinice (Marte) şi funcţiunilor fecundităţii şi prosperităţii (Quirinus). El nu se asociază, cum face Mitra cu Varuna, unei puteri care să transpună în suveranitate, alături de aspectele religioase şi juridice, valorile violenţei şi magiei: Uranos, *întunecatul cer al nopţii, ce s-a încercat uneori să fie apropiat de Varuna, în mit face pereche cu Gaia, Pămîntul, şi nu cu Zeus."*

Mitologia şi religia greacă sînt eminamente civice *şi lipsite de texte sacre. Cultele au infinite variante (esenţiale) locale, după cum zeităţile principale au*

numeroase epicleze (denumiri în funcţie de numen-ul, *puterea prevalentă). Mitologia şi religia greacă sînt profund istoricizate şi se refuză anistoricului de factură neolitică, orizont cronologic pe care nu-l mai putem întregi din ele şi nu-l mai putem nici aproxima. Exegeza fundamentală în acest sens este cea a lui Martin P. Nilsson,* Geschichte der griechischen Religion, *ediţia I-a, München, 1941, 1957, ediţia a III-a revizuită, 1967, 1974. Nici Lévi-Strauss şi cu atît mai puţin expozitiv-compulsativul Mircea Eliade (*Istoria credinţelor şi ideilor religioase, *vol. I, ediţia definitivă 1975, trad. românească de Cezar Baltag, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1981) n-au utilizat această carte ca şi restul bibliografiei de specialitate reprodusă la sfîrşitul prezentului volum.*

Mitologia şi religia greacă sînt o succesiune de adstraturi locale endoetnice, aşa cum dorienii sînt greci care nu au năvălit din afară în lumea greacă, geneza religiei tuturor structurîndu-se ca urmare a circulaţiei seminţiilor elenice în bazinul egeean, Vestul Asiei Mici, Grecia continentală şi peninsulară (A. M. Snodgrass, Grecia epocii întunecate, *1971, Editura Meridiane, 1994).*

Cititorul român are fericita ocazie de a completa lectura prezentei lucrări cu a acelei de strictă rigoare arheologică, deci faptică, a cărţii deopotrivă fundamentale abia citate, de a lua contact din primul ei capitol cu aspectul teoretic şi practic al relaţiei mit-istorie, genealogie, cronologie, precum şi cu conceptul de epocă întunecată.

Conjuncţia apariţiei celor două lucrări este după opinia mea un eveniment cultural şi ştiinţific însemnat, referitor la două puncte nodale ale civilizaţiei europene şi o mulţime de verigi istorico-arheologice,

din păcate deocamdată editorial inedite, își așteaptă rîndul spre a completa și clarifica vechile și strînsele legături materiale-artistice și deci spirituale ale lumii traco-getice cu cea elenică egeeană și mediteraneană. Să nădăjduim că Editura Meridiane va ști să găsească în viitorul apropiat locul acestor lucrări autohtone în seria de largă și profundă deschidere intelectuală pe care o practică prin intermediul traducerii unor cărți de referință occidentale.

Paginile lui J.-P. Vernant constituie o tentativă reușită de spagere a ecranului ridicat vreme de aproape două milenii în calea înțelegerii civilizației grecești, de către mentalitatea creștină. Ele reamintesc în subsidiar cititorului rolul jucat de elenism în înfilosofarea creștinismului de către Părinții Bisericii precum și accentul pus de Evangheliști, pe linia doctrinei eliniste ca apostază a iudaismului fundamentalist antic, asupra naturii deopotrivă divine și omenești a lui Hristos, în sensul umanului care se înalță către divinitate, aidoma eroilor și semizeilor greci, dar contrariu mentalității orientale a divinității despotice care consimte arareori și parțial să descindă în ființele unor aleși.

MIHAI GRAMATOPOL

Introducere

A încerca să redai, într-un scurt eseu, tabloul complet al religiei greceşti nu înseamnă, oare, un pariu dinainte pierdut? Îndată ce pui mîna pe toc, apar atîtea dificultăţi şi atîtea obiecţii te năpădesc, abia uscată cerneala. Avem oare dreptul chiar să vorbim de religie, în înţelesul pe care noi îl dăm acestui cuvînt? În „reîntoarcerea la religios" care uimeşte pe toţi, fie că ne bucură, fie că o deplîngem, politeismul grec nu-şi are locul. Desigur, fiindcă e vorba de o religie moartă, dar şi pentru că ea n-ar mai putea oferi nimic aşteptării celor ce-şi caută resursele sufleteşti într-o comunitate de credincioşi, în cadrul religios al vieţii colective, în credinţa intimă. De la păgînism la lumea contemporană, statutul însuşi al religiei, rolul şi funcţiile ei s-au schimbat deopotrivă cu locul acesteia înlăuntrul individului şi al grupului social. A.-J. Festugière,

la care vom avea prilejul să revenim mai pe larg, excludea din religia greacă întregul domeniu al mitologiei, fără de care, totuşi, cu greu ne-am putea închipui pe zeii greci. După el, în această religie, cultul singur ţine de categoria religiosului. Cultul, sau mai degrabă, ceea ce crede el, ca bun monoteist, că poate proiecta din propria-i conştiinţă creştină asupra riturilor celor vechi. Alţi savanţi duc şi mai departe procesul de excludere. Din pietatea antică ei îndepărtează tot ce li se pare străin de acel spirit religios definit prin raportarea la al nostru. Vorbind despre orfism în 1910, Comparetti afirma astfel că acesta este singura religie care, în păgînism, merita acest nume, „restul, cu excepţia misterelor, nefiind decît mit şi cult". Chiar tot restul? În afara unui curent sectar, cu totul marginal în aspiraţia lui de a fugi de lumea pămînteană spre a se uni cu divinul, religiozitatea grecilor s-ar reduce la a nu fi decît mit, adică, din punctul de vedere al autorului, fabulaţie poetică, iar cult, cu alte cuvinte, tot după el, un ansamblu de practici rituale întotdeauna mai mult sau mai puţin înrudite cu practicile magice din care-şi trag obîrşia.

Aşadar, istoricul religiei greceşti trebuie să navigheze între două primejdii. El se va feri să „creştineze" religia pe care o studiază, interpretînd gîndirea, conduita şi sentimentele grecului care-şi exercită pietatea în cadrul unei religii civice, după modelul credinciosului de astăzi

care-şi asigură mîntuirea personală în această viaţă şi în cealaltă, în sînul unei Biserici, singură abilitată să-i confere tainele care fac din el un credincios. Pe de altă parte, marcînd distanţa, adică opoziţiile, între politeismele cetăţilor greceşti şi monoteismele marilor religii ale Bibliei, un astfel de istoric nu le va descalifica pe primele, excluzîndu-le din planul religiosului pentru a le exila într-un alt domeniu, conexîndu-le, cum a fost cazul apărătorilor şcolii antropologice engleze de după J. G. Frazer şi J. E. Harrison, unui fond de „credinţe primitive" şi de practici „magico-religioase". Religiile antice nu sînt nici mai puţin bogate spiritual, nici mai puţin complexe şi organizate intelectual decît cele de astăzi. Ele sînt diferite. Fenomenele religioase au forme şi orientări multiple. Sarcina istoricului este să repereze ceea ce a putut avea specific religiozitatea grecilor, în contrastele şi analogiile ei cu celelalte mari sisteme, politeiste şi monoteiste, care reglementează raporturile oamenilor cu lumea de dincolo.

Dacă n-ar exista analogii, n-ar trebui să vorbim, în ceea ce-i priveşte pe greci, de pietate şi impietate, de puritate şi impuritate, de frică şi de respect faţă de zei, de ceremonii şi de sărbători în cinstea lor, de sacrificiu, de ofrandă, de rugăciune, de mulţumire pentru împlinire. Dar deosebirile sar în ochi; ele sînt atît de fundamentale, încît chiar actele cultuale a căror constanţă pare cel mai bine stabilită şi care de la o religie

la alta desemnează unul şi acelaşi termen, ca de pildă sacrificiul, prezintă în procedurile lor, în finalităţile lor, în dimensiunea lor teologică, divergenţe atît de radicale, încît se poate vorbi în legătură cu ele, deopotrivă, de permanenţă, de mutaţie şi de ruptură.

Orice panteon, ca acela al grecilor, presupune numeroşi zei; fiecare îşi are atribuţiile proprii, domeniile sale rezervate, modalitătăţile de acţiune aparte, felurile sale specifice de putere. Aceşti zei care, prin relaţiile lor reciproce, alcătuiesc o societate ierarhizată a lumii de dincolo, competenţele şi privilegiile formînd obiectul unei destul de stricte repartizări, se delimitează în mod necesar unii pe alţii, completîndu-se în acelaşi timp. Ca şi unicitatea, divinul nu implică în politeism, ca pentru noi, atotputernicia, omniscienţa, nemărginirea, absolutul.

Aceşti zei multipli există în lume; ei fac parte din ea. Ei n-au creat-o printr-un act care, în cazul dumnezeului unic, marchează totala sa transcendenţă în raport cu o operă a cărei existenţă derivă şi depinde în întregime de el. Zeii s-au născut din lume. Generaţia celor cărora grecii le dedică un cult, Olimpienii, au văzut lumina zilei în acelaşi timp în care universul, diferenţiindu-se şi ordonîndu-se, lua forma sa definitivă de cosmos organizat. Acest proces de geneză a avut loc începînd cu Puterile primordiale, ca Neantul *(Chaos)* şi Pămîntul *(Gaia)*, din care au ieşit deodată şi din aceeaşi mişcare

lumea, aşa cum o pot privi oamenii ce o locuiesc în parte, şi zeii care o supraveghează din lăcaşul lor ceresc.

Există, aşadar, ceva divin în lume, cum există ceva lumesc în divinităţi. Astfel, cultul nu va viza o fiinţă funciarmente extramondenă, a cărei formă de existenţă să nu aibă nimic comun cu ordinea firii, în universul fizic, în viaţa omenească, în existenţa socială. Dimpotrivă, cultul se poate adresa unor astre ca luna, aurorei, luminii soarelui, nopţii, unui izvor, unui rîu, unui arbore, piscului unui munte şi tot atît de bine unui sentiment, unei pasiuni *(Aidos, Eros)*, unei noţiuni morale sau sociale *(Dike, Eunomia)*. Nu c-am avea de fiecare dată de-a face cu zei propriu-zişi, dar toţi, în registrul ce le e propriu, fac cunoscut divinul în acelaşi chip în care imaginea de cult, aducînd sentimentul divinităţii în templul acesteia, poate forma, pe bună dreptate, obiectul devoţiunii credincioşilor.

Prin prezenţa sa într-un cosmos plin de zei, omul grec nu separă în două domenii opuse naturalul şi supranaturalul. Ele rămîn funciarmente legate unul de altul. În faţa unor anumite aspecte ale lumii el încearcă acelaşi sentiment al sacrului ca şi în relaţiile cu zeii, în timpul ceremoniilor ce stabilesc contactul cu ei.

Nu c-ar fi vorba de o religie a naturii şi că zeii greci ar fi personificările forţelor ori fenomenelor naturale. Ei sînt cu totul altceva. Trăsnetul, furtuna, vîrfurile înalte nu sînt Zeus, dar sînt ale

lui Zeus. Un Zeus cu mult dincolo de ele, fiindcă le înglobează în sînul unei puteri care se extinde la realităţi nu numai fizice, ci şi psihologice, etice sau instituţionale. Ceea ce face dintr-o Putere o divinitate este faptul că aceasta strînge sub autoritatea ei o pluralitate de „efecte", pentru noi complet disparate, dar pe care grecul le înrudea, fiindcă vedea în ele expresia unei aceleiaşi puteri care se exercita în domeniile cele mai diverse. Dacă trăsnetul ori înălţimile sînt ale lui Zeus, aceasta înseamnă că zeul se manifestă în întregul univers, prin tot ceea ce poartă semnul unei superiorităţi de netăgăduit, al unei supremaţii. Zeus nu este o forţă naturală; el este rege, deţinătorul şi stăpînul suveranităţii în toate aspectele pe care aceasta le poate îmbrăca.

Cum să atingi cu mintea un zeu unic, perfect, transcendent, incomensurabil pentru spiritul limitat al oamenilor? În ochiurile cărei plase ar putea înţelegerea să cuprindă infinitul? Dumnezeu nu este cognoscibil; îl putem recunoaşte doar, putem şti că există, în absolutul fiinţei sale. Şi încă mai este nevoie de intermediari, de mediatori, pentru a umple imensa distanţă dintre Dumnezeu şi restul lumii. Spre a se face cunoscut creaturilor sale a trebuit ca Dumnezeu să recurgă la a se revela unora dintre ele. Într-o religie monoteistă, credinţa se referă în mod normal la o formă oarecare de revelaţie: încă de la început, credinţa se înrădăcinează în sfera supranaturalului. Politeismul grec nu se bazea-

ză pe vreo revelaţie; nimic care, în afara divinului şi prin el însuşi, să constituie temeiul adevărului necesar; adeziunea se sprijină pe datini: obiceiurile omeneşti ancestrale, legile *(nomoi)*. Ca şi limba, modul de viaţă — conduita la masă, veşmîntul, ţinuta, stilul comportării în particular şi în public, cultul — n-are nevoie de altă justificare în afara propriei existenţe; el s-a dovedit viabil de cînd a început să fie practicat. El exprimă felul în care grecii au reglementat dintotdeauna raporturile lor cu lumea de dincolo. Îndepărtarea de aceasta înseamnă a nu mai fi pe de-a întregul tu însuţi, aidoma pierderii propriei limbi.

Între religios şi social, privat şi civic nu există deci nici opoziţie, nici ruptură, cu nimic mai mult decît între supranatural şi natural, divin şi lumesc. Religia greacă nu constituie un sector aparte, înscris în limitele sale, care s-ar suprapune vieţii familiale, profesionale, politice sau de plăceri, fără a se confunda cu aceasta. Dacă sîntem îndreptăţiţi să vorbim, cît priveşte Grecia arhaică şi clasică, de „religie civică" este fiindcă religiosul rămîne inclus în social, iar socialul, la toate nivelurile şi în diversitatea tuturor aspectelor lui, este pătruns din loc în loc de religios.

De aici decurge o dublă consecinţă. În acest tip de religie, individul ca atare nu ocupă un loc central. El nu participă la cult cu titlu pur personal, ca o creatură singulară ce-şi caută salvarea sufletului. El joacă aici rolul pe care i-l

conferă statutul său social: magistrat, cetățean, membru al fratriei, membru al unui trib sau al unei deme, tată de familie, matroană, tînăr — băiat sau fată —, în diversele etape ale intrării în viața adultă. Religie care consacră o ordine colectivă căreia îi integrează la locul cuvenit diferitele sale componente, dar care lasă în afară preocupările privind persoana fiecăruia, eventuala sa nemurire, destinul lui de după moarte. Chiar misterele, ca acelea de la Eleusis, unde inițiații obțin promisiunea unei soarte mai bune în Hades, nu au nimic de a face cu sufletul: nimic nu evocă aici vreo reflecție despre natura sa, ori practicarea unor tehnici spirituale vizînd purificarea sa. După cum observă Louis Gernet[1], gîndirea misterelor rămîne destul de limitată, dăinuind fără vreo modificare însemnată concepția homerică despre *psyche*, fantomă a celui viu, umbră fără consistență izgonită sub pămînt.

Așadar, credinciosul nu stabilește cu divinitatea un raport de la persoană la persoană. Un zeu transcendent, fiindcă este în afara lumii, imposibil de atins pe pămînt, poate găsi în forul interior al fiecărui credincios, în sufletul său, dacă acesta a fost pregătit religios, locul privilegiat de contact și comuniune. Zeii greci nu sînt persoane, ci Puteri. Cultul îi cinstește, pentru marea superioritate a statutului lor. Dacă aparțin aceleiași lumi ca și oamenii, dacă într-un fel au aceeași obîrșie, ei constituie însă un

neam care, necunoscînd toate deficienţele ce marchează creaturile muritoare cu sigiliul negativităţii – slăbiciune, oboseală, suferinţă, boală, moarte –, încarnează nu absolutul, nici infinitul, ci plenitudinea valorilor care sînt răsplata existenţei pe acest pămînt: frumuseţea, forţa, tinereţea veşnică, strălucirea permanentă a vieţii.

A doua consecinţă. A afirma că politicul este impregnat de religios, înseamnă a recunoaşte, implicit, că religiosul însuşi este legat de politic. Orice magistratură are un caracter sacru, dar orice preoţie depinde de autoritatea publică. Dacă zeii sînt cei ai cetăţii şi dacă nu există cetate fără divinităţi poliade care să vegheze la binele acesteia, înlăuntru şi în afară, în schimb adunarea poporului are autoritatea supremă asupra conducerii treburilor sacre, *hiera*, asupra chestiunilor privindu-i pe zei, ca şi pe oameni. Ea fixează calendarele religioase, dă legile sacre, decide în privinţa organizării sărbătorilor, a regulamentului sanctuarelor, a sacrificiilor de împlinit, a adoptării unor noi zei şi a cinstirilor ce li se cuvin. Pentru că nu există cetate fără zei, zeii civici au în schimb nevoie de cetăţi care să-i recunoască, să-i adopte şi să şi-i facă ai lor. Într-un anume fel, ei trebuie să devină cetăţeni pentru a fi pe de-a-ntregul zei, cum scrie Marcel Detienne[2].

În această introducere am vrut să-l prevenim pe cititor împotriva tendinţei foarte fireşti de a

asimila lumea religioasă a vechilor greci cu cea care ne este astăzi familiară. Accentuînd însă asupra trăsăturilor deosebitoare, n-am putut evita riscul de a forţa puţin tabloul. Nici o religie nu e simplă, omogenă, univocă. Chiar în secolele al VI-lea şi al V-lea *a.Ch.*, cînd cultul civic, aşa cum l-am evocat, domină ansamblul vieţii religioase a cetăţilor, există totuşi, alături de el, la marginile sale, curente mai mult sau mai puţin periferice, a căror orientare este diferită. Trebuie să mergem mai departe. Religia civică ea însăşi, dacă modelează comportamentele religioase, nu-şi poate asigura pe deplin stăpînirea decît făcînd loc, în sînul ei, cultelor cu mistere, ale căror aspiraţii şi poziţii îi sînt în parte străine, şi integrînd, pentru a o îngloba, o experienţă religioasă ca dionysismul, al cărui spirit este în atîtea privinţe contrar celui al său.

Religie civică, dionysism, mistere, orfism: despre raporturile lor în decursul perioadei la care se referă studiul nostru, despre influenţa, amploarea şi semnificaţia fiecăruia, dezbaterile sînt departe de a se fi încheiat. Istorici ai religiei greceşti care aparţin, ca Walter Burkert, altor şcoli de gîndire decît celei căreia mă raliez, susţin puncte de vedere diferite de ale mele. Iar printre savanţii mai aproape de mine, acordul asupra esenţialului nu funcţionează, în unele privinţe, fără nuanţări ori divergenţe.

Forma de eseu pe care am ales-o nu mă obligă să amintesc aceste discuţii între specia-

lişti, nici să mă lansez într-o erudită controver să. Ambiţia mea se limitează la a propune, spre a înţelege religia greacă, o cheie de lectură. Maestrul meu Louis Gernet şi-a intitulat marea lucrare, mereu actuală, pe care a consacrat-o aceluiaşi subiect: *Le Génie grec dans la religion*[3]. În acest mic volum am intenţionat să înfăţişez cititorului ceea ce cu plăcere aş denumi stilul religios grec.

Mit, ritual, chip al zeilor

Religia greacă arhaică şi clasică prezintă, între secolele al VIII-lea şi al IV-lea *a.Ch.*, mai multe trăsături caracteristice pe care e necesar să le reamintim. Ca şi alte culte politeiste, ea e străină oricărei forme de revelaţie: n-a cunoscut nici profet, nici mesia. Rădăcinile şi le coboară într-o tradiţie care înglobează, alături de ea, într-un mod intim amestecate cu ea, toate celelalte elemente constitutive ale civilizaţiei elenice, tot ce dă Greciei cetăţilor fizionomia ei proprie, începînd cu limba, gestica, felul de a trăi, de a simţi, de a gîndi pînă la sistemele de valori şi la regulile vieţii sociale. Această tradiţie religioasă nu este nici uniformă, nici fixată cu stricteţe; ea nu are cîtuşi de puţin un caracter dogmatic. Fără castă sacerdotală, fără cler specializat, fără Biserică, religia greacă nu cunoaşte noţiunea de carte sfîntă, în care

adevărul să fie odată pentru totdeauna cuprins într-un text. Ea nu implică nici un *credo* care să impună credincioşilor un ansamblu coerent de credinţe privitoare la viaţa de dincolo.

Dacă aşa stau lucrurile, pe ce se bazează şi cum se exprimă convingerile intime ale grecilor în materie de religie? Certitudinile lor nesituîndu-se în plan doctrinar, ele nu implică pentru credincios, sub păcatul de impietate, obligaţia de a adera în toate privinţele şi în litera sa la un corp de adevăruri definite; este suficient, pentru cel ce îndeplineşte riturile, să acorde crezare unui vast repertoriu de poveşti, cunoscut din copilărie şi ale cărui versiuni sînt destul de diferite, variantele suficient de numeroase ca să lase fiecăruia o largă margine de interpretare. În acest cadru şi sub atare formă se constituie credinţele despre zei şi se degajă un consens de opinii suficient de pertinent cît priveşte natura, rolul şi cerinţele lor. A respinge acest fond de credinţe comune ar echivala cu a nu mai vorbi greceşte, a nu mai trăi în lumea greacă, a înceta de a fi tu însuţi. Aceasta nu înseamnă însă a trece cu vederea că există şi alte limbi, precum şi alte religii şi că este oricînd posibil, fără a cădea în necredinţă, să iei faţă de propria-ţi religie o distanţă suficientă pentru a reflecta critic asupra ei. Grecii nu s-au dat în lături de la aceasta.

Cum s-a păstrat şi s-a transmis în Grecia această masă de „cunoştinţe“ tradiţionale, vehiculată de povestiri, despre lumea de dincolo, despre familiile zeilor, genealogia fiecăruia, aventurile lor, neînţelegerile sau acordurile lor, puterile respective, domeniul şi modul lor de acţiune, prerogativele şi cinstirile ce le sînt datorate? Cît priveşte limba, în esenţă în două feluri. Mai întîi, printr-o tradiţie strict orală, funcţionînd în fiecare cămin de la gură la ureche, mai ales prin intermediul femeilor: poveşti ale doicilor, vorbe ale bunicilor bătrîne, ca să ne exprimăm ca Platon, al căror conţinut copiii şi-l însuşeau încă din leagăn. Aceste povestiri, aceşti *mythoi*, cu atît mai familiari cu cît au fost auziţi chiar în perioada în care se deprindea vorbirea, contribuiau la formarea cadrului mental în care grecii au fost aduşi în chip natural să-şi reprezinte divinul, să-l situeze, să-l gîndească.

Lumea zeilor, cu toate diferenţele şi ciudăţenia ei, a devenit apoi prezentă oamenilor prin glasul poeţilor, puterile de dincolo îmbrăcînd, graţie povestirilor care le aduceau în scenă, o formă familiară, accesibilă inteligenţei. Ascultarea cîntului poeţilor, susţinut de muzica unui instrument, se făcea nu numai în particular, într-un cadru intim, ci şi în public, în timpul banchetelor, al sărbătorilor oficiale, al

marilor concursuri şi jocuri. Activitatea literară, care prelungeşte şi modifică prin recursul la scriitură o străveche tradiţie de poezie orală, ocupă un loc central în viaţa socială şi spirituală a Greciei. Nu este vorba pentru auditori de un simplu divertisment personal, de un lux rezervat unei elite savante, ci de o adevărată instituţie care făcea oficiul de memorie socială, de instrument de conservare şi comunicare a cunoştinţelor, al cărui rol este decisiv. În poezie şi prin poezie se exprimă şi se fixează, îmbrăcînd o formă verbală uşor de memorat, trăsăturile fundamentale care, dincolo de particularismele fiecărei cetăţi, întemeiază pentru întreaga Eladă o cultură comună, mai ales în ceea ce priveşte reprezentările religioase, fie că este vorba de zeii propriu-zişi, de demoni, de eroi sau de morţi. Dacă n-ar fi existat toate operele poeziei epice, lirice şi dramatice, s-ar fi putut vorbi de cultele greceşti la plural, nu însă de o religie greacă. În această privinţă, Homer şi Hesiod au deţinut un rol de excepţie. Povestirile lor despre fiinţele divine au căpătat o valoare aproape canonică; ele au funcţionat ca modele de referinţă pentru autorii ce le-au urmat, ca şi pentru publicul care le-a ascultat sau citit.

Neîndoielnic, ceilalţi poeţi nu au avut o influenţă asemănătoare. Dar atîta vreme cît cetatea a rămas vie, activitatea poetică a continuat să joace rolul de oglindă ce redă grupului uman propria lui imagine, îngăduin-

du-i să se înţeleagă pe el însuşi în dependenţa sa de sacru, să se definească în faţa Nemuritorilor, să se limpezească întru ceea ce asigură unei comunităţi de fiinţe pieritoare coeziunea, durata şi permanenţa ei de-a lungul valului generaţiilor succesive.

Pentru istoricul religiilor se ridică acum o problemă. Dacă poezia îşi ia asupra-i totalitatea afirmaţiilor pe care un grec se socoteşte îndreptăţit să le susţină despre fiinţele divine, despre statutul şi raporturile lor cu creaturile muritoare, dacă fiecărui poet îi aparţine libertatea de a expune, modificîndu-le puţin uneori, legendele divine şi eroice a căror sumă constituie enciclopedia cunoaşterilor de care dispune grecul despre lumea de dincolo, trebuie oare să socotim aceste naraţiuni poetice, aceste povestiri dramatizate ca documente de natură religioasă sau să nu le acordăm decît o valoare strict literară? Pe scurt, trebuie oare alipite miturile şi mitologia, în formele pe care li le-a dat civilizaţia greacă, domeniului religiei sau celui al literaturii?

Pentru eruditii Renaşterii, ca şi pentru marea majoritate a savanţilor veacului trecut, răspunsul e de la sine înţeles. Religia greacă era pentru ei, înainte de toate, acel tezaur numeros şi plin de povestiri legendare pe care ni l-au transmis autorii greci, înlocuiţi apoi de cei latini, şi în care spiritul păgînismului a rămas destul de viu ca să ofere cititorului de astăzi, într-o

lume creştină, calea de acces cea mai sigură pentru înţelegerea a ceea ce a fost politeismul antic.

De altfel, adoptînd acest punct de vedere, Cei Moderni s-au mulţumit să calce pe urmele Celor Vechi, să urmeze drumul trasat de ei înşişi. Încă din veacul al VI-lea *a.Ch.*, Teogene din Regium şi Hecateu au inaugurat acel demers intelectual care se va perpetua după ei: miturile tradiţionale nu numai că sînt reluate, dezvoltate, modificate; ele fac obiectul unei examinări raţionale; povestirile, în special cele ale lui Homer, sînt supuse unei analize critice, ori li se aplică o metodă de exegeză alegorică. În secolul al V-lea va fi pusă în lucru o operaţie, urmărită apoi în mod sistematic şi care în esenţă se caracterizează prin două direcţii. În primul rînd culegerea şi catagrafierea tuturor tradiţiilor legendare orale proprii unei cetăţi sau unui sanctuar; aceasta va fi sarcina cronicarilor care, după exemplul attidografilor, pentru Atena, intenţionează să fixeze în scris istoria unei cetăţi şi a unei seminţii, de la originile cele mai îndepărtate, urcînd către acele timpuri mitice cînd zeii, amestecaţi cu oamenii, interveneau direct în treburile celor din urmă, ca să întemeieze cetăţi şi să creeze spiţele întîielor dinastii domnitoare. Astfel va fi posibilă, cu începere din epoca elenistică, compilaţia efectuată de erudiţi care va duce la redactarea unor adevărate repertorii mitologice: *Biblioteca*

lui Pseudo-Apolodor, *Povestirile* şi *Astronauticele* lui Hyginos, cartea a IV-a a *Istoriilor* lui Diodor, *Metamorfozele* lui Antonius Liberalis şi culegerea *Mitografii Vaticanului*.

În al doilea rînd şi paralel cu acest efort vizînd să prezinte fondul comun al legendelor greceşti într-o formă prescurtată şi urmărind o ordine sistematică, se observă manifestîndu-se la poeţi unele sensibile ezitări şi nelinişti în privinţa credibilităţii acordate în aceste povestiri episoadelor scandaloase ce par incompatibile cu înalta demnitate a divinului. Întrebarea capătă însă întreaga sa dimensiune o dată cu dezvoltarea istoriei şi filosofiei, critica punînd după această dată în cauză mitul în general. Confruntată cu cercetarea istoricului şi cu raţionamentul filosofului, povestirii, ca povestire, îi este refuzată orice competenţă de a vorbi despre divin într-un chip valabil şi autentic. Aşadar, în acelaşi timp în care se consacră cu cea mai mare grijă repertorierii şi consemnării patrimoniului lor legendar, grecii sînt aduşi să pună sub semnul întrebării, uneori de o manieră radicală şi limpede problema adevărului sau falsităţii mitului. În acest plan, soluţiile sînt diverse, mergînd de la regenerarea, pur şi simplu, pînă la formele multiple de interpretare care permit „salvarea“ mitului, substituind lecturii obişnuite o hermeneutică savantă ce aduce la lumină, de sub urzeala narativă şi deghizarea poetică, o învăţătură

secretă analoagă acelor adevăruri fundamentale a căror cunoaştere, privilegiu al înţeleptului, constituie singura cale de a accede la divin. Dar fie că-şi adună cu minuţie miturile, că le interpretează, că le supun criticii sau că le resping în numele unui alt tip de ştiinţă, mai veridică, Cei Vechi rămîn mereu la acelaşi fel de a recunoaşte rolul intelectual ce li se cuvenea de drept, în Grecia cetăţilor, ca instrument de informare asupra lumii de dincolo.

O viziune monoteistă

La istoricii din prima jumătate a veacului nostru se schiţează, totuşi o nouă orientare: mulţi dintre ei, în cercetarea asupra religiei greceşti, au o anumită rezervă faţă de tradiţiile legendare, pe care refuză să le socotească drept documente de ordin pur religios, cu valoare de mărturie pertinentă a stadiului real al credinţelor şi asentimentelor credincioşilor. Pentru aceşti savanţi, religia rezidă în organizarea cultului, a calendarului sărbătorilor sacre, în liturghiile celebrate pentru fiecare zeu în sanctuarele sale. Faţă de aceste practici ri-tuale care formează pămîntul fertil unde-şi înfig rădăcina comportamentele religioase, mitul apare ca o excrescenţă literară, ca pură fabulaţie. Fantezie mereu mai mult ori mai puţin gratuită a poeţilor, mitul n-ar avea decît

raporturi îndepărtate cu convingerea intimă a credinciosului, angajat în concretul ceremoniilor cultice, în seria de acte cotidiene care, punîndu-l în contact direct cu sacrul, fac din el un om pios.

În capitolul „Grecia" din *Histoire générale des religions*, publicată în 1944, A.-J. Festugière atrage atenţia cititorului cu aceste cuvinte: „Neîndoielnic că poeţii şi sculptorii, ascultînd de chiar exigenţele artei lor, înclină să înfăţişeze o societate a zeilor foarte bine caracterizaţi: formă, atribute, genealogie, istorie, totul este precis definit, dar cultul şi sentimentul popular dezvăluie alte tendinţe". Găsim astfel, de la bun început, circumscris cîmpul religiosului: „Ca să înţelegem bine adevărata religie greacă, uitînd deci de mitologia poeţilor şi a artei, să ne adresăm cultului şi cultelor celor mai vechi[4]."

La ce anume răspunde această opţiune exclusivă în favoarea cultului şi această prevalenţă acordată, în cadrul cultului, elementului celui mai vechi? La două feluri de motive net distincte. Primele sînt de ordin general şi ţin de filosofia personală a savantului, de ideea pe care şi-o face despre religie. Secundele răspund unor exigenţe mai tehnice: progresul studiilor clasice, avîntul în special al arheologiei şi epigrafiei au deschis cercetătorilor antichităţii, pe lîngă domeniul mitologic, noi zone de investigaţie care au dus la punerea în discuţie, spre a-l modifica uneori destul de

substanţial, a tabloului pe care tradiţia literară, singură, îl oferea despre religia greacă.

Cum stau astăzi lucrurile în privinţa celor două aspecte amintite? Despre primul pot fi făcute mai multe remarci. Respingerea mitologiei se bazează pe o prejudecată antiintelectualistă în materie de religie. Dincolo de diversitatea religiilor, ca şi dincolo de pluralismul zeilor politeismului, este postulat un element comun care ar forma nucleul primitiv şi universal al oricărei experienţe religioase. Bineînţeles că acesta nu va fi de găsit în construcţiile, mereu multiple şi variabile, pe care spiritul le-a elaborat în încercarea sa de a-şi reprezenta divinul; el este deci plasat în afara inteligibilului, în sentimentul de groază sacră încercată de om de fiecare dată cînd se află în prezenţa evidentă şi netăgăduibil de stranie a supranaturalului. Grecii au un cuvînt care desemnează atare reacţie afectivă, imediată şi iraţională, faţă de prezenţa sacrului: este *thambos*, frica pioasă. Acesta ar fi soclul pe care s-ar sprijini cultele cele mai vechi, formele diverse îmbrăcate de ritualul ce răspunde, pornind de la aceeaşi origine, pluralităţii circumstanţelor şi nevoilor omeneşti.

În chip analog, în spatele varietăţii numelor, reprezentărilor, funcţiilor proprii fiecărei divinităţi se presupune că ritualul edifică aceeaşi experienţă a „divinului" în genere, ca putere supraomenească *(to kreitton)*. Acest divin

nedeterminat, în greacă *to theion* sau *to daimonion*, subiacent zeilor individualizaţi se diversifică în funcţie de dorinţele sau de temerile cărora cultul trebuie să le răspundă. În această materie comună a divinului, poeţii, la rîndul lor, vor decupa figuri individualizante; ei le vor anima, imaginînd pentru fiecare o serie de întîmplări dramatice, pe care A.-J. Festugière nu ezită să le numească un „roman divin". Dimpotrivă, pentru orice act cultic nu există alt zeu decît cel invocat; lui i se adresează deci rugile, căci „în el se concentrează întreaga forţă divină şi doar el singur e avut în vedere. Desigur, în teorie, nu este un zeu unic fiindcă există şi alţii şi acest lucru se ştie. Dar în practică, în respectiva stare de spirit a credinciosului, zeul invocat înlocuieşte în acel moment pe ceilalţi[5]".

Refuzul de a ţine seama de mit îşi dezvăluie astfel secretul: el ajunge de unde a plecat, la ceea ce, mai mult ori mai puţin conştient, se intenţiona a se demonstra; ştergînd diferenţele şi contradicţiile care, într-un panteon, deosebesc pe zei unii de alţii, se suprimă totodată orice deosebire reală dintre politeismele de tip grec şi monoteismul creştin care începe să joace rolul de model. Această aplatizare a universurilor religioase ce se încearcă a fi turnate în aceeaşi formă, nu l-ar satisface de istoric. Dimpotrivă, n-ar trebui, oare, ca prima sa grijă să fie degajarea trăsăturilor specifice care dau fiecărei

mari religii fizionomia ei proprie şi care formează, în unicitatea acesteia, un sistem pe deplin original? În afara fricii pioase şi a sentimentului difuz al divinului, religia greacă se prezintă ca o vastă construcţie simbolică, complexă şi coerentă care face loc, la toate nivelurile şi în toate aspectele ei, inclusiv cultul, gîndirii şi deopotrivă sentimentului. În acest ansamblu, mitul joacă rolul său tot atît de important ca practicile rituale şi faptele ţinînd de figurarea divinului: mit, rit, reprezentare figurată, acestea sînt cele trei moduri de expresie — verbală, gestică, imagistică — prin care se manifestă experienţa religioasă a grecilor, fiecare constituind un limbaj specific care, înaintea asocierii sale celorlalte două, răspunde unor nevoi specifice şi îşi asumă o funcţie autohtonă.

Descifrarea mitului

De altfel, lucrările lui Georges Dumézil şi Claude Lévi-Strauss despre mit au condus la punerea cu totul altfel a problemelor mitologiei greceşti: cum să citim aceste texte, ce anvergură intelectuală să le recunoaştem, ce statut îşi asumă ele în viaţa religioasă? A trecut vremea cînd se putea vorbi despre mit ca şi cînd am fi avut de a face cu fantezia individuală a unui poet, cu o fabulaţie romanescă liberă şi gratuită.

Pînă şi în variantele cărora li se pretează, un mit ţine seama de constrîngeri colective destul de stricte. Cînd, în epoca elenistică, un autor precum Calimah reia o temă legendară ca să prezinte o nouă versiune, el nu poate modifica după bunul său plac elementele şi nici recompune cum vrea scenariul. El se înscrie într-o tradiţie: fie că i se conformează cu exactitate, fie că se îndepărtează în unele puncte, tradiţia îl reţine, pe ea se sprijină şi la ea trebuie să se refere, cel puţin implicit, dacă vrea ca povestirea lui să fie înţeleasă de public. Louis Gernet a spus-o deja: chiar dacă se pare că el inventează totul, naratorul lucrează pe firul unei „imaginaţii legendare" care îşi are modul său de funcţionare, necesităţile ei interne, coerenţa ei. Chiar fără să-şi dea seama, autorul trebuie să se supună regulilor acestui joc de asocieri, de opoziţii, de omologii pe care le-a pus în operă seria de versiuni anterioare şi care constituie armătura conceptuală comună acestui tip de naraţiuni. Ca să capete un sens, fiecare dintre ele trebuie legată şi confruntată cu celelalte, fiindcă toate împreună compun un acelaşi spaţiu semantic a cărui configuraţie specifică marchează caracteristic tradiţia legendară greacă.

Analiza unui mit în totalitatea versiunilor sale, sau a unui *corpus* de mituri diferite, centrate în jurul aceleiaşi teme, trebuie să permită explorarea acestui spaţiu mental.

Aşadar, descifrarea mitului operează pe alte căi şi răspunde altor finalităţi decît ale studiului literar. Ea urmăreşte să scoată în evidenţă, din însăşi compoziţia povestirii, arhitectura conceptuală implicată, liniile majore ale clasificării, opţiunile în decuparea şi codificarea realităţii, reţeaua de raporturi instituite de naraţiune prin procedeele specifice ale acesteia, între diversele elemente intervenite în cursul ţesăturii dramatice. Pe scurt, mitologul încearcă să reconstituie ceea ce Dumézil denumeşte o „ideologie", înţeleasă ca o concepţie şi o apreciere a marilor forţe care, în relaţiile lor reciproce, în justul lor echilibru, domină lumea, deopotrivă naturală şi supranaturală, oamenii şi societatea, făcîndu-le ceea ce trebuie să fie.

În acest sens mitul, fără a se confunda cu ritualul, nici a se subordona acestuia, nu i se opune cîtuşi de puţin în măsura în care s-a pretins. În forma lui verbală, el este mai explicit decît ritualul, mai didactic, mai apt şi mai înclinat către „teoretizare". El poartă de asemenea într-însul germenele acelei „cunoaşteri" a cărei moştenire o va prelua filosofia pentru a-şi constitui propriul ei obiect, transpunîndu-l în alt registru al limbajului şi al gîndirii: aceasta îşi va formula enunţurile folosind un vocabular şi concepte lipsite de orice referinţă la zeii religiei comune. Cultul este mai puţin dezinteresat, mai angajat în considerentele de ordin utilitar. Nu este însă mai puţin

simbolic. O ceremonie rituală se desfăşoară după un scenariu ale cărui episoade sînt tot atît de strict ordonate, tot atît de încărcate de semnificaţie ca şi secvenţele unei povestiri. Fiecare detaliu al acestei puneri în scenă prin care credinciosul, în circumstanţe precise, joacă rolul relaţiei sale cu cutare sau cutare zeu, comportă o dimensiune şi un scop intelectuale: el implică o anumită idee despre zeu, despre modalităţile în care te poţi apropia de el, despre efectele pe care diverşii participanţi, în funcţie de rolul şi statutul lor, sînt îndreptăţiţi să le aştepte de pe urma acestei intrări în relaţie simbolică cu divinitatea.

Acelaşi caracter îmbracă şi cele ce ţin de reprezentarea zeilor. Dacă este adevărat că grecii au acordat, în epoca clasică, un loc privilegiat marii statui antropomorfe a zeului, ei au cunoscut toate formele de reprezentare a divinului: simboluri aniconice, fie obiecte naturale, ca un arbore sau o piatră brută, fie produse fasonate de mîna omului: stîlp, pilastru, sceptru; figuri iconice diverse: mic idol sumar schiţat, la care forma corpului, ascunsă de veşminte, nici măcar nu se vede; figuri monstruoase în care animalicul se amestecă cu umanul; simplă mască ce evocă divinul printr-o faţă suptă cu ochi fascinanţi; statuie pe deplin omenească. Toate aceste figuri nu sînt echivalente şi nici nu se potrivesc oricărui zeu, ori tuturor aspectelor aceleiaşi divinităţi. Fiecare

din ele are propria-i modalitate de a traduce în cadrul divinului unele aspecte, de a „face prezentă" lumea de dincolo, de a înscrie şi localiza sacrul în spaţiul de aici: un pilastru ori un stîlp înfipte în pămînt nu au nici aceeaşi funcţie, nici aceeaşi valoare simbolică cu cele ale unui idol deplasat ritual dintr-un loc în altul sau cu cele ale unei statui, închisă într-un depozit secret, cu picioarele legate spre a fi împiedicată să fugă, ori cu cele ale unei mari statui de cult instalată spre a rămîne într-un templu ca să facă vizibilă prezenţa permanentă a zeului în casa sa. Fiecare formă de reprezentare implică pentru divinitatea figurată un anume fel de a se manifesta faţă de oameni şi de a exercita, prin intermediul imaginilor, acel fel de putere supranaturală a cărei stăpînire o posedă.

Dacă, urmînd modalităţi diverse, mitul, figurarea şi ritul operează toate în acelaşi registru al gîndirii simbolice, este de înţeles că acestea se pot asocia spre a face din fiecare religie un ansamblu în care, reproducînd cuvintele lui Georges Dumézil: „Concepte, imagini şi acţiuni se articulează şi formează, graţie legăturilor lor, un fel de plasă în care, pe cale de consecinţă, întreaga, materie a experienţei umane trebuie să se prindă şi să se distribuie[6]."

Lumea zeilor

Dacă mitul, ritul şi figurarea constituie acea „plasă“ de care vorbeşte Dumézil, noi trebuie, aşa cum a făcut el, să-i reperăm ochiurile, să-i discernem configuraţiile pe care le trasează reţeaua lor. Aceasta se cade să fie sarcina istoricului.

Ea se dovedeşte, de altfel, mai dificilă în cazul Greciei decît în cazul celorlalte religii indo-europene unde schema celor trei funcţiuni — suveranitate, război, fecunditate — s-a păstrat în esenţă. Servind de armătură şi de cheie de boltă a întregului edificiu, această structură, acolo unde a rămas limpede atestată, conferă ansamblului construcţiei o unitate de care religia greacă pare cu totul lipsită.

Într-adevăr, ea vădeşte o organizare complexă care exclude recursul la un cod de lectură unică pentru întreg sistemul. Desigur, un zeu grec se

defineşte prin ansamblul de relaţii care-l unesc şi-l opun celorlalte divinităţi ale panteonului, dar structurile teologice astfel relevate sînt prea numeroase şi mai ales prea diferite pentru a se putea integra aceleiaşi scheme dominate. În funcţie de cetăţi, de sanctuare, de momente, fiecare zeu intră într-o reţea variată de combinaţii cu alţii. Atare regrupări ale zeilor nu se supun unui singur model cu valoare privilegiată; ei se ordonează într-o pluralitate de configuraţii care nu se suprapun cu exactitate, ci alcătuiesc un tablou cu mai multe puncte de vedere, cu axe multiple, a cărui lectură variază în funcţie de punctul de plecare ales şi de perspectiva adoptată.

Zeus, tată şi rege

Să luăm exemplul lui Zeus; pentru noi, el este cu atît mai instructiv cu cît numele acestui zeu îşi declară limpede originea: citim în el aceeaşi rădăcină indo-europeană care înseamnă „a străluci", ca şi în latinescul *dies-deus*, ori în vedicul *dyeus*. Ca şi *Dyaus pita* indian, ca şi Jupiter roman, Zeus *pater*, Zeus tată, continuă direct pe marele zeu indo-european al cerului. Totuşi, între statutul acestui Zeus grec şi cel al corespondenţilor săi din India şi de la Roma, distanţa este atît de vizibilă, deosebirea atît de bine marcată, încît se impune constatarea,

valabilă pînă şi în comparaţia cu zeii cei mai sigur înrudiţi, ştergerii aproape complete a tradiţiei indo-europene în sistemul religiei greceşti.

Zeus nu figurează în nici o grupare triadică analogă celei precapitoline Jupiter-Marte-Quirinus, unde suveranitatea (Jupiter) se articulează opunîndu-se acţiunii războinice (Marte) şi funcţiunilor fecundităţii şi prosperităţii (Quirinus). El nu se asociază, cum face Mitra cu Varuna, unei puteri care să transpună în suveranitate, alături de aspectele religioase şi juridice, valorile violenţei şi magiei. *Uranos*, întunecatul cer al nopţii, ce s-a încercat uneori să fie apropiat de Varuna, în mit face pereche cu *Gaia*, Pămîntul, şi nu cu Zeus.

Ca suveran, Zeus incarnează, faţă de totalitatea celorlalţi zei, forţa cea mai mare, puterea supremă: Zeus de o parte, toţi ceilalţi olimpieni adunaţi de cealaltă, Zeus rămîne totuşi mai tare. Faţă de Kronos şi de ceilalţi zei Titani coalizaţi împotrivă-i ca să-i răpească tronul, Zeus reprezintă justiţia, repartiţia exactă a onorurilor şi funcţiilor, respectul privilegiilor de care se poate prevala fiecare, grija faţă de ceea ce se cuvine chiar celor mai slabi. În el şi prin el, în regalitatea lui se conjugă reconciliate, puterea şi ordinea, violenţa şi dreptul. Toţi regii vin de la Zeus, va spune Hesiod în secolul al VII-lea *a.Ch.*, nu pentru a opune pe monarh războinicului şi ţăranului, ci pentru a afirma că

oamenii n-au cu adevărat un rege dacă acesta nu-şi asumă sarcina de a face să triumfe fără violenţă dreptatea. De la Zeus vin regii, va relua ca un ecou Calimah, patru veacuri mai tîrziu; dar această înrudire a regilor şi a regalităţii cu Zeus nu se înscrie într-un cadru trifuncţional; ea încoronează o serie de enunţuri similare, ce leagă de fiecare dată o categorie anume de oameni de divinitatea care îi patronează: fierarii de Hefaistos, soldaţii de Ares, vînătorii de Artemis, cîntăreţii ce se acompaniază la liră de Phoibos (Apolo), după cum regii de zeul-rege[7].

Cînd Zeus intră în compunerea unei triade, aşa precum o face împreună cu Poseidon şi Hades, este pentru a delimita, prin atare partaj, nivelurile sau domeniile cosmice: cerul lui Zeus, marea lui Poseidon, lumea subpămînteană lui Hades, şi la toţi trei, în comun, suprafaţa pămîntului. Cînd se asociază unei zeiţe, într-un cuplu, diada astfel formată traduce aspecte diferite ale zeului suveran, în funcţie de divinitatea feminină cu care face pereche. Împreună cu Gaia, Pămîntul-Mamă, Zeus simbolizează principiul ceresc, bărbătesc şi generativ, a cărui ploaie fecundantă va da naştere în adîncurile solului vlăstarelor tinere ale vegetaţiei. Împreună cu Hera, el patronează, sub forma căsniciei normale, producătoare a unei descendenţe legitime, instituţia care, „legitimînd" unirea bărbatului cu femeia, serveşte drept fundament oricărei organizări

sociale, cuplul format de rege şi regină constituind modelul exemplar. Asociat cu Métis, prima sa soţie pe care o înghite pentru a şi-o însuşi pe de-a întregul, Zeus rege se identifică inteligenţei şirete, vicleniei rafinate de care are nevoie pentru cucerirea şi conservarea puterii, asigurarea perenităţii domniei proprii şi pentru a-şi pune tronul la adăpost de capcanele, surprizele şi piedicile pe care viitorul i le-ar putea rezerva dacă n-ar fi mereu gata să ghicească imprevizibilul şi să-i îndepărteze din vreme primejdiile. Căsătorit a doua oară cu Temis, el stabileşte pentru vecie succesiunea anotimpurilor în natură, echilibrul grupurilor de oameni în cetate *(Horai)* şi cursul ineluctabil al destinelor *(Moirai)*. El devine lege cosmică, armonie socială şi Destin.

Tată al zeilor şi al oamenilor, cum îl denumeşte deja *Iliada*, nu fiindcă a dat naştere tuturor fiinţelor, ci fiindcă exercită asupra fiecăreia o autoritate tot atît de deplină ca şi şeful unei familii asupra celor din casă, Zeus împarte cu Apolo denominativul de *Patroos*, adică ancestralul. Alături de Atena *Apaturia*, el asigură în calitate de *Phratrios* integrarea indivizilor în diversele grupuri care alcătuiesc comunitatea civică; îl cetăţile Ioniei, el face din toţi cetăţenii adevăraţi fraţi ce prăznuiesc în sînul fratriilor lor respective, ca într-o singură familie, sărbătoarea *Apaturiilor*, adică a acelor care se socotesc copiii aceluiaşi părinte. La

Atena, împreună cu Atena *Polias*, Zeus este *Polieus*, patronul cetății. Stăpîn și garant al vieții politice, el formează un cuplu cu zeița a cărei funcție, ca putere tutelară a Atenei, e mai precisă și, s-ar putea spune, mai localizată. Atena veghează asupra orașului *său*, ca cetate specială, prin ceea ce o deosebește de celelalte state grecești. Zeița „favorizează" Atena, dăruindu-i înaintea tuturor privilegiul dublu al păcii interne și al victoriei în afară.

Ceresc, deținător încercat al puterii supreme, întemeietor al ordinei, garant al dreptății și al cinstei, tată și strămoș, patron al cetății, tabloul regalității lui Zeus mai comportă și alte dimensiuni. Autoritatea lui este deopotrivă politică și domestică. În strînsă legătură cu Hestia, Zeus veghează asupra vetrei private a fiecărui cămin — în acel centru fix care e buricul unde se centrează viața familială — cît și asupra vetrei comune a cetății, în inima ei, în *Hestia Koine*, locul de veghe al magistraților pritani. Zeus *Herkeios*, Zeus al îngrădirii, împresoară întinderea domeniului pe care se exercită nestînjenită puterea capului familiei; Zeus *Klarios*, împărțitorul, delimitează și fixează hotarele, lăsîndu-i lui Apolo *Aigieus* și lui Hermes grija de a apăra porțile și de a supraveghea intrările. Zeus *Hikesios*, Zeus *Xenios*, primește pe rugător și pe oaspete, îi introduce în casa ce le este străină, le asigură mîntuirea primindu-i la altarul casei, fără să-i

asimileze prin aceasta membrilor familiei. Zeus *Ktesios*, Zeus al posesiunii, veghează ca păzitor al bogăţiei asupra bunurilor stăpînului casei. Ca olimpian şi ceresc, Zeus se opune lui Hades; totuşi, ca *Ktesios*, îşi aşază altarul în fundul pivniţei, unde îmbracă aspectul unui şarpe, animal chtonian prin excelenţă. Suveranul îşi poate aroga acea parte chtoniană a universului ce revine, în contrast cu el şi în mod normal, Puterilor subpămîntene; dar, printr-un fel de tensiune şi de polaritate internă, chiar de dedublare, el însuşi ajunge să o exprime. Lui Zeus ceresc, care tronează în vîrful eterului strălucitor, îi face contrapereche Zeus *Htonios*, *Katahtonios*, *Meilihios*, un Zeus al străfundurilor, întunecat şi subteran, prezent în adîncurile pămîntului unde, în apropierea morţilor, veghează la coacerea fie a bogăţiilor, fie a răzbunărilor, gata, dacă vrea el, să iasă la lumină sub călăuzirea lui Hermes chtonianul.

Cerul şi pămîntul — între unul şi celălalt Zeus se face trăsătură de unire prin ploaie (Zeus *Ombrios*, *Hyetios*, *Ikmaios*, ploiosul, umedul), prin vînturi (Zeus *Urios*, *Euanemos*, vîntosul, al vîntului bun), prin trăznet (Zeus *Astrapaios*, *Bronton*, *Keraunos*, trăznitorul, tunătorul). Între înalturi şi lumea de jos, el mai face legătura şi într-un alt fel: prin semnele şi oracolele ce transmit muritorilor de pe acest pămînt mesajele pe care li le trimit zeii cereşti. Oracolul de la

Dodona, cel mai vechi care a existat la ei după spusa grecilor, era un oracol al lui Zeus. Acolo îşi aşezase el sanctuarul, unde crescuse un stejar mare care-i aparţinea şi care se înălţa spre cer ca o coloană îndreptată către înalt. Foşnetul frunzelor produs în aer, deasupra capetelor lor, de către ramurile copacului sacru dădea răspuns întrebărilor celor veniţi să le pună stăpînului cerului. De altminteri, cînd Apolo îşi reprezintă oracolele în sanctuarul de la Delfi, el nu vorbeşte atît în numele lui, cît în cel al tatălui său, de care rămîne legat şi subordonat în funcţia sa oraculară. Apolo e profet, dar profetul lui Zeus; el nu face decît să dea grai voinţei Olimpianului, hotărîrilor sale, pentru ca buricul lumii să răsune în urechile celui ce stă să asculte cuvîntul Regelui şi al Tatălui. Diferitele epicleze (supranume) ale lui Zeus, cît de larg le-ar fi evantaiul, nu sînt incompatibile. Ele se situează în unul şi acelaşi cîmp, ale cărui multiple dimensiuni le subliniază. Luate în ansamblul lor, ele trasează conturul suveranităţii divine, aşa cum o concepeau grecii; ele marchează frontierele, delimitează domeniile constitutive; consemnează aspectele variate pe care Forţa zeului-rege le poate îmbrăca, modalităţile diferite ale exercitării acesteia, în legătură cu mai mult sau mai puţin strînsă după caz, cu alte divinităţi.

Nu tot aşa stau lucrurile cu Zeus cretan, *Cretagenul*, *Diktaios* sau *Idaios*, zeul adolescent a cărui copilărie era asociată Cureţilor, dansurilor şi riturilor orgiastice, zgomotului armelor pe care le loveau. Naşterea acestui Zeus, care a avut loc în Creta, era urmată de povestea morţii sale, arătîndu-se mormîntul din insulă. Dar Zeus cel grec, cu toate că prezintă numeroase faţete, nu poate avea nimic comun cu un zeu care moare. În *Imnul* pe care-l închină zeului „veşnic mare, veşnic rege", Calimah respinge cu fermitate, ca străină de zeul său, tradiţia legendară amintită. Adevăratul Zeus nu s-a născut în Creta, cum susţin cretanii, aceşti mincinoşi. „Au îndrăznit chiar să-ţi ridice un mormînt, o, Rege; dar nu, tu n-ai murit niciodată; tu exişti pentru eternitate."

Nemurirea, care constituie o graniţă precisă între oameni şi zei, este în ochii grecilor o trăsătură cu totul esenţială a divinului, pentru ca stăpînul Olimpului să poată fi asimilat în vreun chip uneia din acele divinităţi orientale care mor şi renasc. Armătura sistemului religios indo-european la care trimite numele lui Zeus s-a putut desigur prăbuşi, în cursul celui de al doilea mileniu, la aceşti oameni care vorbeau un dialect grecesc şi care, în valuri succesive, au venit să se aşeze pe pămîntul Eladei, prezenţa lor fiind atestată pînă în Creta, la Cnossos,

începînd de la finele veacului al XV-lea *a.Ch.* Contactele, schimburile, amestecurile au fost numeroase şi continue; s-au făcut împrumuturi din fondul religios egeean şi minoic, aşa cum se va produce, pe măsura expansiunii greceşti în Mediterana, cu cultele orientale şi traco-frigiene. Nu este mai puţin adevărat că în secolele al XIV-lea şi al XII-lea, cei mai mulţi zei veneraţi de aheeni — al căror nume figurează pe tabletele linearului B, de la Cnosos şi Pylos — sînt chiar cei pe care îi regăsim în panteonul grec clasic şi pe care grecii în unanimitate îi recunoşteau ca ai lor: Zeus, Poseidon, Enyalos (Ares), Paiawon (Pean = Apolo), Dionysos, Hera, Atena, Artemis, cele Două Regine *(Wanasso)*, adică Demetra şi Core. Lumea religioasă a năvălitorilor indo-europeni ai Greciei s-a putut foarte bine modifica şi deschide influenţelor străine; asimilîndu-le, ea şi-a păstrat specificitatea şi, cu zeii ei proprii, trăsăturile distinctive. Între această religie miceniană şi cea din vremea lui Homer, pe durata acelor veacuri întunecate ce urmează prăbuşirii sau declinului regatelor aheene după secolul al XII-lea, continuitatea nu se constată doar prin păstrarea numelui zeilor şi al locurilor de cult. Caracterul comun al unor sărbători prăznuite de ionieni pe ambele maluri ale Egeei dovedeşte că acestea trebuie să fi fost deja intrate în obicei în secolul al XI-lea, cînd începe acest prim val de colonizare, al cărui punct de pornire era Atena, singura aşezare

miceniană rămasă intactă şi care a instalat, pe litoralul Asiei Mici, grupuri de emigranţi în scopul întemeierii de cetăţi greceşti.

Totuşi, această permanenţă nu trebuie să ne creeze vreo iluzie, dup cum nici lumea poemelor homerice nu este cea a regilor micenieni pe care o evocă aedul, cu un decalaj de patru veacuri; universul religios al lui Homer nu este cel al vremurilor cîntate. Între cele două perioade, o serie de schimbări şi de inovaţii au introdus, în spatele unei continuităţi aparente, o veritabilă ruptură, pe care textul epopeii o şterge, dar pe care cercetările arheologice, după citirea tabletelor miceniene, ne îngăduie să-i urmărim amploarea.

Religia civică

Între secolele al XI-lea şi al VIII-lea, în perioada în care se produc schimbările tehnice, economice, demografice care conduc la acea „revoluţie structurală" de care vorbeşte arheologul englez A.M. Snodgrass*, şi din care a ieşit cetatea-stat, sistemul religios însuşi a fost profund reorganizat în strînsă legătură cu noile forme ale vieţii sociale, reprezentativă pentru cetate, pentru *polis*. În cadrul unei religii de aici înainte esenţialmente civică, credinţele şi cultele, remodelate, trebuie să satisfacă o dublă şi complementară exigenţă. Ele vor avea de răspuns înainte de toate particularismului fiecărui grup uman care, ca cetate legată de un

* A.M. Snodgrass, *The Dark Age of Greece*, Edimborough, 1971, traducere românească de Mihai Gramatopol (Grecia epocii întunecate), Editura Meridiane, Bucureşti, 1994 (n.t.).

teritoriu limitat, se aşază sub patronajul zeilor ce-i sînt proprii şi-i conferă fizionomie religioasă specifică. Orice cetate are într-adevăr divinitatea sau divinităţile ei poliade, a căror funcţie este cimentarea ansamblului cetăţenilor, în scopul creării unei autentice comunităţi, al unirii întru acelaşi tot a spaţiului civic, cu centrul său urban şi cu *hora*, zona lui rurală, în fine, de a veghea la integritatea statului — oameni şi glie — faţă de celelalte cetăţi. Este de asemenea vorba, în al doilea rînd, ca urmare a dezvoltării unei literaturi epice desprinsă de orice rădăcini locale, a edificării marilor sanctuare comune, a instituirii Jocurilor şi sărbătorilor panelenice, de instaurarea ori repotenţarea pe plan religios a tradiţiilor legendare, a sărbătorilor ciclice şi a unui panteon recunoscut deopotrivă de întreaga Eladă.

Fără a intenţiona să facem bilanţul inovaţiilor religioase aduse de epoca arhaică, trebuie să le semnalăm cel puţin pe cele mai importante. Înainte de toate, apariţia templului ca o construcţie independentă de habitatul uman, fie el palat regal sau casă particulară; cu incinta care-i delimitează o arie sacră (*temenos*), cu altarul său exterior, templul constituie de aici înainte un edificiu separat de spaţiul profan. Zeul vine să locuiască în permanenţă acolo, prin intermediul marii sale statui cultice antropomorfe, fixată definitiv înăuntru. Această „casă a zeului", contrar altarelor domestice, sanctu-

arelor private, este o clădire publică, bun comun al tuturor cetăţenilor. Consacrat divinităţii, templul nu mai poate aparţine nimănui decît cetăţii înseşi, care l-a ridicat în locuri anume spre a marca şi confirma stăpînirea ei legitimă asupra unui teritoriu: în centrul oraşului, pe acropole sau în agora; la porţile zidurilor ce înconjoară aglomeraţia urbană sau la periferia apropiată acestora; în zona *agros*-ului şi a *eshatiai*-lor, a pămînturilor necultivate şi a hotarelor care separă fiecare cetate greacă de vecinele ei. Edificarea unei reţele de sanctuare urbane, sub- şi extraurbane, care să jaloneze spaţiul prin locuri sacre, fixînd din centru pînă la periferie parcursul procesiunilor rituale şi mobilizînd la date fixe, pentru dus şi întors, toată ori o parte a populaţiei, vizează modelarea suprafeţei solului conform unei ordini religioase. Prin intermediul divinităţilor sale poliade, instalate în templul lor, comunitatea stabileşte între oameni şi glie un fel de simbioză, ca şi cum cetăţenii ar fi copiii unui pămînt din care au apărut, la origini, sub formă de autohtoni; prin această legătură intimă cu cei ce-l locuiesc, pămîntul însuşi promovează la rangul de „pămînt al cetăţii". Aşa se explică înverşunarea conflictelor care, între secolele al VIII-lea şi al VI-lea au opus cetăţile învecinate în lupta acestora de a-şi însuşi locurile de cult de la frontiere, uneori comune celor două state. Ocuparea sanctuarului, legarea lui cultică de

centrul urban au valoare de posesiune legitimă. Cînd îşi întemeiază templele, *polis*-ul, spre a asigura bazei lui teritoriale o temelie de neclintit, îi implantează rădăcinile pînă în lumea divinului.

Zei şi eroi

O altă noutate, a cărei semnificaţie este în parte analogă, va marca profund sistemul religios. Tocmai în cursul veacului al VIII-lea se dezvoltă cu repeziciune obiceiul de a folosi construcţiile miceniene, cel mai adesea funerare, rămase în părăsire de secole. Reamenajate, ele servesc drept locuri de cult pentru onorurile funebre aduse personajelor legendare, în cea mai mare parte fără nici o legătură cu respectivele edificii, dar de la care se reclamau descendenţe, *gene* nobiliare sau grupuri de membri ai fratriilor. Aceşti strămoşi mitici care, aidoma eroilor epopeii al căror nume îl poartă, aparţin unui trecut îndepărtat, unui timp diferit de acel prezent, vor constitui de atunci încoace o categorie de forţe supranaturale deosebite tot atît de bine de *teoi*, de zeii propiu-zişi, ca şi de morţii de rînd. Cultul eroilor are o semnificaţie deopotrivă civică şi teritorială, mai mult chiar decît cel al zeilor, fie ei şi poliazi; el este asociat unui loc precis, unui mormînt cu prezenţa subterană a defunctului ale cărui resturi au fost

căutate uneori în ţinuturi depărtate pentru a fi aduse la locul lor. Mormintele şi cultele eroilor, prin prisma prestigiului personajului pe care-l cinstesc, joacă pentru comunitate rolul de simbol glorios şi de talisman; amplasamentul său este ţinut uneori secret, fiindcă de ocrotirea lui depinde binele statului. Instalate în inima oraşului, în plină agora, ele constituie argumentul fizic al amintirii fondatorului mai mult sau mai puţin legendar al cetăţii, al eroului arheget şi, în cazul unei colonii, al celui întemeietor; alteori, acestea patronează diversele componente ale corpului civic: triburi, fratrii şi deme. Împrăştiate în diverse puncte ale teritoriului, ele consacră afinităţile deosebite ce-i unesc pe membrii sectoarelor rurale şi ai satelor, *kômai*. În toate cazurile, funcţia acestora este de a strînge un grup în jurul unui cult a cărui exclusivitate o are şi care pare implantat cu stricteţe într-un punct precis al teritoriului.

Răspîndirea cultului eroului nu răspunde numai noilor necesităţi sociale ce apar o dată cu cetatea. Venerarea eroilor are o semnificaţie pur religioasă. Prin dubla ei distanţare, pe de o parte faţă de cultul zeilor, obligatoriu pentru toţi şi cu caracter permanent, pe de alta faţă de riturile funerare, restrînse la cercul îngust al rudelor şi cu durată limitată, instituţia eroizării are repercusiuni asupra echilibrului general al sistemului cultual. Între zei care sînt beneficiarii cultului şi oamenii care-l oficiază, există,

pentru greci, o diametrală opoziţie. Primii nu cunosc moartea care e condiţia existenţei celor din urmă. Zeii sînt *atanatoi*, nemuritori, oamenii sînt *brotoi*, trecători, sortiţi bolilor, bătrîneţii şi morţii. Astfel, cinstirile funerare aduse defuncţilor se situează pe alt plan decît sacrificiile şi devoţiunea cerute de zei, ca parte a onorurilor cuvenite, ca privilegiu ce le este rezervat. Panglicile ce împodobesc mormîntul, ofrandele de prăjituri aduse mortului, libaţiile cu apă, lapte, miere sau vin, trebuie repetate în a treia, a noua şi a treizecea zi după ceremonia înmormîntării, apoi în fiecare an, de sărbătoarea *Genesia*, a străbunilor, din luna Boedromion (septembrie); dar acestea sînt nu atît un act de veneraţie faţă de Forţele superioare, cît o prelungire temporară a ceremonialului înmormîntării şi a practicilor doliului: deschizînd defunctului porţile lui Hades, e vorba de a-l face să dispară pentru totdeauna din această lume unde nu-şi mai are locul. Totuşi, graţie diverselor proceduri de comemorare (începînd cu stela pe care se află epitaful şi chipul mortului, pînă la darurile depuse pe mormînt), acest vid, această nonexistenţă a mortului poate îmbrăca forma unei prezenţe pentru memoria celor rămaşi în viaţă. Prezenţă ambiguă, desigur, paradoxală, cum poate fi cea a unui absent, exilat în regatul umbrelor şi a cărui întreagă existenţă se reduce de acum înainte la statutul social de mort, pe care l-a dobîndit prin ritualul

funerar şi care, la rîndul lui, e sortit să dispară, înghiţit de uitare, pe măsură ce se reînnoieşte ciclul generaţiilor.

Semizeii

Cu totul altfel stau lucrurile în cazul eroilor. Ei aparţin cu certitudine spaţiului omenesc şi au cunoscut, ca atare, suferinţele şi moartea. Dar, printr-o serie întreagă de trăsături, ei se deosebesc pînă şi în moarte de mulţimea morţilor de rînd. Ei au trăit într-o epocă ce constituie pentru greci „vremea de demult" apusă, cînd eroii erau deosebiţi de oamenii veacului: erau mai mari, mai puternici, mai frumoşi. Pornindu-se în căutarea osemintelor unui erou, ele puteau fi recunoscute după mărimea lor uriaşă. Atare rasă de oameni, acum stinsă, este cea ale cărei fapte le cîntă poezia epică. Proslăvite de aezi, numele eroilor — contrar acelora ale altor morţi ce se topesc sub pămînt în masa informă şi uitată a *nonumnoi*-lor, cei fără nume — rămîn mereu vii şi strălucind de glorie în memoria tuturor grecilor. Spiţa eroilor formează trecutul legendar al Greciei cetăţilor, rădăcinile familiilor, grupurilor şi comunităţilor elenice. Cu toate că rămîn oameni, aceşti străbuni par în multe privinţe mai apropiaţi de zei şi mai puţin despărţiţi de divin decît omenirea prezentului istoric. În acele

timpuri de altădată, zeii se mai amestecau încă, de bunăvoie, cu muritorii, se invitau la ei, luau la masa lor prînzuri comune, se strecurau pînă şi în patul lor pentru a zămisli, la încrucişarea a două neamuri, de muritori şi nemuritori, copii frumoşi. Eroii, ale căror nume au supravieţuit şi al căror cult era celebrat la mormintele acestora, erau foarte adesea fructul întîlnirilor amoroase între divinităţile şi muritorii de ambele sexe. Cum spune Hesiod, ei formau „neamul divin al eroilor numiţi semizei *(hemiteoi)*." Dacă prin naştere ei au uneori o ascendenţă semidivină, moartea îi situează de asemenea dincolo de condiţia umană. În loc să coboare în întunecimile lui Hades, ei au fost „răpiţi" prin graţia divină, transportaţi, unii încă din timpul vieţii, cei mai mulţi după moarte, într-un loc anume, îndepărtat, în insulele preafericiţilor, unde continuă să se bucure, într-o fericire perpetuă, de o viaţă comparabilă celei a zeilor.

Fără a parcurge distanţa imposibil de străbătut care separă pe oameni de zei, statutul eroilor pare să fi deschis astfel perspectiva promovării unui muritor către o stare, dacă nu divină, cel puţin apropiată divinului. Dar această posibilitate rămîne, pe durata întregii perioade clasice, strict limitată la un sector restrîns. Ea este contracarată, pentru a nu spune refulată, de însuşi sistemul religios. Într-adevăr, pietatea, ca şi înţelepciunea, porunceşte să nu pretinzi a fi egal cu zeul. Preceptele de la

Delfi: „Să ştii cine eşti“, „Cunoaşte-te pe tine însuţi“, nu au alt sens. Omul trebuie să-şi accepte limitele. Eroizarea se va restrînge deci — cu excepţia marilor figuri legendare ca Ahile, Tezeu, Oreste sau Heracles — la întîii fondatori ai coloniilor ori la personaje care au căpătat, în ochii unei cetăţi, o valoare simbolică exemplară, precum Lisandru la Samos sau Timoleon la Siracuza. Cazurile de eroizare pe care le cunoaştem în epoca clasică sînt extrem de rare. Niciodată ele nu se referă la un personaj încă în viaţă, ci la un mort care apare ulterior a fi deţinătorul unui *numen*, unei puteri sacre de temut, fie din pricina unor însuşiri fizice excepţionale: statură, forţă, frumuseţe, fie prin împrejurările înseşi ale morţii sale, dacă a fost lovit de trăznet, a dispărut dintre vii fără să lase urme, ori fantomei lui i se atribuie rele pentru care ea ar trebui îmbunată. Un singur exemplu: în plin secol al V-lea *a. Ch.*, pugilistul Cleomede din Astipalaia, de o forţă ieşită din comun, îşi ucide adversarul în timpul luptei; lipsit de premiu, prin decizia arbitrilor, el se întoarce acasă orbit de furie. Într-o şcoală se ia la luptă cu un pilastru care susţine plafonul; acesta se prăbuşeşte pe copii. Urmărit de mulţime, care vrea să-l ucidă cu pietre, el se ascunde în sanctuarul Atenei, într-un cufăr al cărui capac îl încuie. Se reuşeşte, în fine, forţarea broaştei: cufărul e gol. Cleomede nu-i nici viu nici mort. E consultată Pitia, iar ea recomandă instituirea

unui cult în cinstea acestui pugilist pe care forţa, furia, faptele lui rele şi moartea sa îl situează în afara obişnuitului: trebuie să i se aducă sacrificii „ca unuia ce n-a trecut prin moarte". Dar oracolul ţine să-şi exprime rezerva, declarînd cu aceeaşi ocazie, după cum ne relatează Pausanias, că Cleomede este „ultimul erou".

Să nu ne înşelăm însă. Eroii constituie desigur, prin onorurile ce li se aduc, o categorie de fiinţe supranaturale, al căror rol, putere şi domenii de intervenţie nu interferează pe cele ale zeilor. Ei se situează pe alt plan şi nu joacă niciodată rolul de intermediari între pămînt şi cer. Nu fac pe intercesorii. Sînt puteri „indigene" legate de acea bucată de pămînt unde-şi au lăcaşul subteran; eficacitatea le este legată de mormînt şi de oseminte. Există eroi anonimi desemnaţi doar de locul în care li se află mormîntul; e cazul eroului de la Maraton. Acest caracter local se alătură unei stricte specializări. Mulţi eroi nu au altă realitate decît îngusta funcţiune căreia li s-au dedicat şi care-i defineşte în întregime. La Olimpia, la cotul pistei stadionului, exista un mormînt pe care concurenţii aduceau sacrificii: cel al eroului Taraxipos, sperietorul cailor. Tot aşa, găsim feluriţi eroi: medic, portar, bucătar, apărător de muşte, un erou al ospăţului, al bobului, al şofranului, un erou al amestecării vinului cu apa sau al măcinatului grînelor.

Dacă cetatea a putut regrupa într-o aceeaşi categorie cultuală figuri bine individualizate ale eroilor de altădată, cărora epopeea le-a fixat biografia legendară, ale contemporanilor de excepţie, ale defuncţilor anonimi de la care n-a mai rămas decît monumentul funerar, ale tot felul de demoni funcţionali este fiindcă înlăuntrul mormîntului lor aceştia manifestau acelaşi gen de legături cu puterile subpămîntene şi împărţeau acelaşi caracter de localizare teritorială, putînd fi folosiţi deopotrivă ca simboluri politice. Înfiinţat de cetatea ce lua naştere, legat de teritoriul protejat, de grupul de cetăţeni pe care îl patronează, cultul eroilor nu se va transforma, în epoca elenistică, în divinizarea personajelor umane, nici în fundamentarea unui cult al suveranilor: atare fenomene ţin de o altă mentalitate religioasă. Solidar cu cetatea, cultul eroilor va intra în declin o dată cu ea.

Totuşi, apariţia sa nu va rămîne fără consecinţe. Prin noutatea lui, cultul eroilor a determinat un efort de definire şi categorisire mai stricte ale diverselor forţe supranaturale. Hesiod a fost cel dintîi care, în veacul al VII-lea *a.Ch.*, a deosebit în chip clar şi categoric, cum va remarca Plutarh, diferitele clase de fiinţe divine, repartizate în patru grupe: zei, demoni, eroi şi morţi. Reluată de pitagoricieni şi de Platon, această nomenclatură a divinităţilor cărora oamenii le datorează veneraţie pare destul de curentă în secolul al IV-lea, ea figurînd în între-

bările adresate de consultanţi oracolului de la Dodona. Într-una din inscripţiile descoperite, un oarecare Evandru şi soţia sa întreabă oracolul, spre a se lămuri „căror zei, sau eroi, sau demoni" trebuie să le sacrifice şi să le adreseze rugăciunile lor.

De la oameni la zei: sacrificiul

Spre a se orienta în practica sa cultuală, credinciosul trebuie deci să ţină seama de ordinea ierarhică ce domneşte în lumea de dincolo. La vîrf, zeii, *teoi*, mari şi mici, care formează neamul preafericiţilor nemuritori. Grupaţi sub autoritatea lui Zeus, ei sînt Olimpienii. Divinităţi cereşti aşadar, în principiu, chiar dacă unii dintre ei comportă aspecte chtoniene, ca Poseidon şi Demetra. Există şi un zeu al lumii subpămîntene, Hades, dar tocmai el este singurul care nu are nici templu, nici cult. Zeii sînt prezenţi în această lume în spaţii care le aparţin: mai întîi templele în care îşi au locuinţa, dar şi locurile şi obiectele ce le sînt închinate şi care, socotite sacre, *hiera*, pot forma obiectul interdicţiilor: pădure *(alsos)*, boschet, izvor, vîrful unui munte, teren delimitat printr-o incintă sau prin borne *(temenos)*, răspîntie, arbore, piatră, obelisc. Locuinţă

rezervată zeului ca domiciliu al său, templul nu serveşte ca loc de cult unde se adună credincioşii pentru împlinirea riturilor. Acest oficiu îl îndeplineşte altarul exterior (*bomos*) un bloc dreptunghiular de zidărie: pe el şi în jurul lui se săvîrşeşte ritualul principal al religiei greceşti, jertfa, *tusia*. În mod normal, este vorba de o jertfă de sînge de tip alimentar: un animal domestic, împodobit, încoronat, decorat cu panglici, este dus în procesiune pînă la altar, în sunet de flaute, stropit cu apă lustrală şi cu un pumn de grăunţe de orz aruncate deopotrivă pe pămînt, pe altar şi peste participanţii care poartă ei înşişi cununi. Capul victimei este ridicat, i se taie gîtlejul cu o lovitură de *mahaira*, spadă scurtă ascunsă sub grăunţe în *kanun*, coşul ritual. Sîngele care ţîşneşte pe altar este strîns într-un recipient. Animalul este spintecat; i se scot viscerele, mai ales ficatul, care este cercetat pentru a se şti dacă zeii au primit sacrificiul. În caz afirmativ, victima este imediat tranşată. Oasele lungi, descărnate în întregime, sînt aşezate pe altar. Învelite în grăsime, ele sînt mistuite de flăcări, împreună cu mirodenii, şi sub formă de fum aromat se ridică spre cer, către zei. Unele bucăţi din partea interioară (*splanha*) sînt înşirate pe frigări şi puse la fript la flăcările aceluiaşi foc care trimite spre zei partea cuvenită lor, stabilind astfel contactul între puterile sacre destinatare ale sacrificiului şi executanţii ritualului, cărora li se cuvin aceste

cărnuri fripte. Restul cărnii, pusă la fiert în cazane, apoi împărţită în părţi egale, este fie consumată pe loc, fie luată acasă de fiecare dintre participanţi, fie distribuită în afară în cadrul unei comunităţi mai mult sau mai puţin numeroase. Părţile de onoare, ca limba sau pielea, revin preotului sub auspiciile căruia s-a desfăşurat ceremonia, fără ca prezenţa lui să fie neapărat indispensabilă. În principiu, orice cetăţean, dacă nu este invalidat de vreo impuritate, are toate drepturile să aducă un sacrificiu. Acesta este modelul curent a cărui semnificaţie religioasă trebuie definită pentru a desprinde din ea implicaţiile teologice. De la bun început sînt însă necesare cîteva precizări pentru a nuanţa respectivul tablou.

Unele divinităţi şi unele ritualuri, precum cel al lui Apolo Genetor, la Delfi, şi al lui Zeus Hypatos, în Attica, prevăd în locul sacrificiului de sînge ofrande vegetale: fructe, ramuri, grăunţe, fiertură *(pelanus)*, prăjituri, stropite cu apă, cu lapte, cu miere, cu ulei, exceptînd sîngele şi chiar vinul. Există cazuri cînd acest fel de ofrande, cel mai adesea arse în foc, dar uneori aşezate doar pe altar, fără a fi incinerate *(apira)*, capătă caracterul unei flagrante opoziţii faţă de practica obişnuită. Socotite drept sacrificii „pure", contrar celor ce implică uciderea unei fiinţe vii, ele vor servi drept model de referinţă curentelor sectare. Orficii şi pitagoricienii le vor invoca spre a proslăvi, în felul lor de viaţă, un

comportament ritual şi o poziţie faţă de divin care, respingînd ca lipsit de pietate sacrificiul sîngelui, se vor delimita de cultul oficial şi vor părea străine religiei civice.

Pe de altă parte, jertfa de sînge are la rîndul ei două forme diferite, în funcţie de cui se adresează: zeilor cereşti şi olimpieni, ori celor chtonieni şi infernali. Chiar din punctul de vedere al limbii, cuvintele sînt deosebite; în ceea ce-i priveşte pe primii, grecii folosesc termenul *tuein*, în cazul celor din urmă verbul *enagizein* sau *sfatein*.

S-a văzut că *tysia* are ca centru un altar ridicat, *bomos*-ul. Pentru sacrificiul chtonian, nu există altar, sau cel mult un altar scund, *eshara*, avînd un orificiu destinat scurgerii în pămînt a sîngelui. În mod normal, el se practică noaptea, deasupra unei gropi *(botros)* care deschide calea către lumea infernală. Animalul este sacrificat, de această dată nu cu capul ridicat spre cer, ci cu el coborît spre pămîntul pe care se va vărsa sîngele. Victima odată înjunghiată nu mai constituie obiectul niciunei proceduri rituale: ea este arsă în întregime, iar participanţilor la sacrificiu le este interzisă atingerea şi mai ales consumarea ei. În cazul acestui tip de ritual în care ofranda este distrusă spre a fi în întregime dăruită lumii de dincolo, avem de a face mai puţin cu stabilirea unei relaţii obişnuite de schimb cu divinitatea, în deplină încredere reciprocă, şi mai mult cu

încercarea de îndepărtare a forţelor sinistre, de domolire a unei puteri de temut a cărei apropiere necesită, spre a nu fi nefastă, apărare şi precauţie. Ritual al aversiunii, s-ar putea spune, mai degrabă decît de apropiere, de contact. Se înţelege că utilizarea lui este în esenţă rezervată cultului divinităţilor chtoniene şi infernale, riturilor expiatorii, sacrificiilor oferite eroilor şi morţilor aflaţi în adîncul mormintelor lor.

Ospăţul de sărbătoare

Orientarea către divinităţile cereşti în sacrificiul olimpian nu e dată numai de lumina zilei, de prezenţa altarului sau de sîngele ţîşnind spre înalt cînd victima este înjunghiată. O trăsătură fundamentală a acestui ritual este aceea că, în chip indisociabil, pentru zei el este o ofrandă, iar pentru oameni un ospăţ de sărbătoare. Dacă punctul culminant al acţiunii este neîndoienic momentul marcat de strigătul ritual, *ololygmos*, cînd jertfa părăseşte viaţa şi trece în lumea de dincolo, la zei, nu este mai puţin adevărat că toate părţile animalului, adunate şi preparate cu grijă, sînt destinate oamenilor care le consumă împreună. Jertfirea însăşi se produce într-o atmosferă de ceremonie fastă şi veselă. Întreaga punere în scenă a ritualului, de la procesiunea în care animalul

este condus liber şi cu mare pompă, pînă la ascunderea cuţitului în coş şi frisonul prin care victima stopită se crede că acceptă jertfirea ei, totul vizează ştergerea urmelor violenţei şi ale uciderii spre a scoate în prim plan aspectul de solemnitate paşnică şi de veselă sărbătoare. Să adăugăm că în economia *tysia*-ei, procedurile tranşării victimei, ale preparării bucăţilor, fripte sau fierte, repartizarea lor deliberată în cantităţi egale, consumarea acestora pe loc sau în altă parte *(apofora)* nu au o mai mică importanţă decît operaţiunile rituale ale uciderii animalului. Atare funcţie alimentară a ritului se exprimă într-un vocabular comun sacrificiului şi măcelăriei. Cuvîntul *hiereion*, care desemnează animalul ca victimă sacrificială, îl califică deopotrivă drept carne de măcelărie destinată consumului. Grecii nu mîncau carne decît cu ocazia sacrificiilor şi conform regulilor sacrificiale, *tysia* fiind în egală măsură un ceremonial religios sau o ofrandă pioasă, adesea însoţită de rugăciune şi adresată zeilor; ea este o bucătărie ritualizată, conformă normelor alimentare pretinse oamenilor de către zei, un act de comuniune socială care întăreşte, prin consumarea părţilor unei aceleiaşi victime, legăturile ce trebuie să-i unească pe cetăţeni şi să-i facă egali.

Moment central al cultului şi element a cărui prezenţă este indispensabilă la toate nivelurile vieţii colective, în familie ca şi în stat, sacrificiul

ilustrează strînsa întrepătrundere a religiosului cu socialul în Grecia cetăţilor. Rolul acestuia nu este de a-i smulge, pe durata ritului, pe sacrificant şi pe participanţi din grupurile lor familiale şi cetăţeneşti, de la activităţile lor obişnuite, din lumea omenească ce le este proprie, ci dimpotrivă, a-i instala în locul şi formele cerute, a-i integra cetăţii şi existenţei pămîntene, conform ordinii lumii asupra căreia veghează zeii. Religie „intramundană", în sensul lui Max Weber, religie „politică", în accepţiunea greacă a termenului. Sacrul şi profanul nu alcătuiesc două categorii radical contrare, exclusive una celeilalte. Între sacrul interzis integral şi sacrul deplin utilizabil se află o mulţime de forme şi grade. Chiar în afara realităţilor consacrate unui zeu, rezervate folosirii sale, există sacru în obiecte, în fiinţele vii, în fenomenele naturii, ca şi în faptele ob-şnuite ale vieţii private — un ospăţ, o plecare în călătorie, primirea unui oaspete — şi în cele, mai solemne, ale vieţii publice. Orice tată de familie îşi asumă la el acasă funcţiile religioase pentru care este calificat fără pregătire specială. Fiecare stăpîn al casei este pur dacă n-a comis o faptă care să-l întineze. În acest sens, puritatea n-a fost dobîndită sau obţinută; ea constituie starea normală a cetăţeanului. În cetate nu se află nici o incompatibilitate între preoţie şi magistratură. Există preoţii care sînt cuvenite de drept şi ocupate ca nişte magis-

traturi, iar orice magistrat în funcţiunile sale îmbracă un caracter sacru. Orice putere politică spre a putea funcţiona, orice hotărîre comună pentru a fi valabilă necesită aducerea unui sacrificiu. În timp de război, ca şi de pace, înainte de a da o bătălie, ca şi la deschiderea unei adunări sau la intrarea în funcţie a magistraţilor, aducerea unui sacrificiu nu este mai puţin necesară decît în cursul marilor sărbători religioase ale calendarului sacru. Aşa cum ne reaminteşte, pe bună dreptate, Marcel Detienne în *Pregătirea sacrificiului în lumea greacă*: „Pînă la o epocă tîrzie, o cetate ca Atena păstrează în funcţie un arhonte-rege, una din atribuţiile majore ale acestuia fiind supravegherea tuturor sacrificiilor hotărîte de strămoşi, a întregii gestici rituale care garantează funcţionarea armonioasă a societăţii[8]."

Dacă *tysia* se vădeşte astfel indispensabilă consolidării practicilor sociale, focul sacrificial, făcînd să urce către cer fumul cu mireasmă de parfumuri, de grăsime şi de oase şi frigînd totodată bucăţile destinate oamenilor, deschide o cale de comunicare între zei şi participanţii la ritual. Sacrificînd victima, arzîndu-i oasele şi mîncîndu-i carnea după regulile rituale, omul grec instituie şi menţine cu divinitatea un contact fără de care existenţa lui, lăsată pe seama ei însăşi, s-ar prăbuşi, lipsită de sens. Acest contact nu este o comuniune: nu zeul este mîncat, fie şi sub forma lui simbolică, pentru a

se identifica cu el şi a participa la forţa sa. Consumînd o victimă animală, domestică, din ea se mănîncă o parte diferită de cea oferită zeilor. Legătura stabilită de sacrificiul grec subliniază şi confirmă, prin însăşi o atare comunicare, distanţa imensă care-i separă pe muritori de nemuritori.

Vicleniile lui Prometeu

Miturile întemeierii sacrificiului sînt în această privinţă foarte precise. Ele pun în deplină lumină semnificaţiile teologice ale ritualului. Titanul Prometeu, fiul lui Japet, ar fi instituit primul sacrificiu, fixînd astfel pentru totdeauna modelul căruia i se conformează oamenii pentru a-i cinsti pe zei. Întîmplarea s-a petrecut în vremurile în care zeii şi oamenii nu erau încă separaţi: ei trăiau împreună, petrecînd la aceleaşi mese, împărţind aceeaşi fericire, departe de toate relele, oamenii necunoscînd pe atunci nevoia de a munci, bolile, bătrîneţea, oboseala, moartea şi sexul femeiesc. Zeus fiind promovat rege al cerului şi procedînd, între zei, la o dreaptă împărţire a onorurilor şi atribuţiilor, a sosit momentul în care a trebuit să se facă acelaşi lucru între oameni şi zei şi să se delimiteze cu precizie genul de viaţă propriu fiecăruia dintre cele două neamuri. Prometeu a fost însărcinat cu această treabă. În faţa zeilor

şi oamenilor adunaţi împreună, el aduce, sacrifică şi taie un bou mare. Din toate bucăţile pe care le scoate face două grămezi. Hotarul care trebuie să-i separe pe zei şi pe oameni urmează deci linia de demarcaţie între ceea ce revine unora şi altora din animalul sacrificat. Sacrificiul apare deci drept actul care a consacrat, efectuîndu-se pentru prima dată, despărţirea statutului divin de cel omenesc. Dar Prometeu, răzvrătindu-se împotriva regelui zeilor, vrea să-l înşele spre profitul oamenilor. Fiecare din cele două grămezi pregătite de titan e o înşelătorie, o cursă. Prima, camuflată de puţină grăsime apetisantă, nu conţine decît oase descărnate; cea de a doua ascunde sub pielea stomacului, cu aspect dezgustător, toată carnea comestibilă a animalului. Stăpînului, întreaga lui cinstire: Zeus, în numele zeilor, va alege primul. El a înţeles în ce constă cursa şi dacă lasă să se creadă că va cădea în ea, este doar pentru a-şi distila mai bine răzbunarea. El optează deci pentru grămada cu exteriorul atît de ispititor, cea care ascunde oasele necomestibile sub un strat subţire de grăsime. Acesta e motivul pentru care, pe altarele parfumate ale sacrificiului, oamenii ard pentru zei oasele albe ale victimei, ale cărei cărnuri şi le vor împărţi. Ei păstrează pentru sine partea pe care Zeus n-a ales-o: cea a cărnii. Prometeu îşi închipuia că, hărăzind-o oamenilor, le dă partea cea mai bună. Dar pe cît de viclean era, nu

bănuia că le făcea un dar otrăvit. Mîncînd carnea, oamenii își semnau sentința de moarte. Stăpîniți de legea burții, ei se vor purta de atunci înainte ca toate animalele care populează pămîntul, apele sau aerul. Dacă le face plăcere să devoreze carnea unui animal pe care viața l-a părăsit, dacă au nevoie imperioasă de hrană, înseamnă că foamea lor niciodată domolită, mereu renăscîndă, este semnul unei creaturi ale cărei forțe se uzează și se epuizează încetul cu încetul, care este sortită oboselii, îmbătrînirii și morții. Mulțumindu-se cu fumul de oase, trăind din mirosuri și parfumuri, zeii dovedesc că aparțin unei rase a cărei natură este cu totul alta decît a oamenilor. Ei sînt nemuritori, mereu vii, etern tineri, a căror ființă nu are nimic pieritor și nici o legătură cu domeniul descompunerii.

Dar Zeus, în mînia lui, nu-și oprește aici răzbunarea. Înainte chiar de a crea din pămînt și apă pe prima femeie, Pandora — care va aduce oamenilor toate relele de care nu știau înainte: nașterea prin eliberarea de sarcină, oboselile, munca grea, bolile, bătrînețea, moartea —, el hotărăște, pentru a-i plăti titanului parțialitatea dovedită în favoarea oamenilor, să nu le mai dăruiască bucuria focului ceresc de care dispuneau pînă atunci. Lipsiți de foc, vor trebui oare oamenii să mănînce carne crudă, cum fac animalele? Atunci, Prometeu fură în cuta unei plante lemnoase o scînteie, o

sămînţă de foc pe care o aduce pe pămînt. În lipsa strălucirii trăznetului, oamenii vor dispune de un foc tehnic, mai slab şi pieritor, pe care vor trebui să-l păstreze, să-l ferească şi să-l hrănească, alimentîndu-l fără încetare ca să nu se stingă. Acest foc secundar, derivat, artificial în raport cu focul ceresc, care transformă hrana, îi deosebeşte pe oameni de animale şi-i aşază în viaţa civilizată. Aşadar, dintre toate animalele, numai oamenii împart cu zeii posesiunea focului. Tot el, de asemenea, îi uneşte cu divinul, ridicîndu-se pînă la cer de pe altarele unde e aprins. Dar acest foc, ceresc prin obîrşia şi destinaţia lui, este totodată, prin căldura sa devorantă, perisabil ca şi alte creaturi vii, supuse necesităţii de a mînca. Hotarul dintre zei şi oameni este deopotrivă încălcat de focul sacrificial care-i uneşte pe unii cu ceilalţi şi întărit prin contrastul dintre focul ceresc, aflat în mîinile lui Zeus, şi cel pe care furtul lui Prometeu l-a pus la dispoziţia oamenilor. Pe de altă parte, funcţia focului sacrificial constă în a deosebi, în cazul victimei, partea zeilor, arsă de tot, de cea a oamenilor, friptă atît cît să nu fie mîncată crudă. Atare raport ambiguu dintre oameni şi zei, în legătură cu sacrificiul alimentar, este dublat de relaţia tot atît de echivocă dintre oameni şi animale. Atît oamenii, cît şi animalele au nevoie să mănînce pentru a trăi, indiferent dacă hrana lor e vegetală sau carne. Astfel, şi unii şi alţii sînt pieritori în

aceeaşi măsură. Dar oamenii sînt singurii care îşi prepară mîncarea, după anumite reguli şi după ce au oferit zeilor, spre a-i cinsti, viaţa animalului care le e dedicată împreună cu oasele. Grăunţele de orz presărate pe capul victimei şi pe altar sînt asociaţe sacrificiului de sînge pentru că cerealele, hrană specific umană, implicînd muncile agricole, reprezintă pentru greci modelul plantelor cultivate ce simbolizează, în contrast cu existenţa sălbatică, viaţa civilizată. De trei ori coapte (prin coacere internă, ca rezultat al muncii, prin acţiunea soarelui, prin mîna omului care prepară pîinea), ele sînt asemănătoare victimelor sacrificiale, animalele domestice ale căror cărnuri trebuie fripte sau fierte ritual înainte de a fi mîncate.

În mitul prometeic, sacrificiul apare ca rezultat al răzvrătirii titanului împotriva lui Zeus, în momentul în care oameni şi zei trebuiau să se separe şi să-şi fixeze soarta respectivă. Morala povestirii este că nu se poate spera să înşeli spiritul suveranului zeilor. Prometeu a încercat; eşecul său au trebuit să-l plătească oamenii. Aşadar, a sacrifica înseamnă a comemora aventura titanului fondator al ritului, acceptîndu-i lecţia. Înseamnă a recunoaşte că prin împlinirea sacrificiului şi a tot ceea ce acesta a antrenat pentru om: focul prometeic, necesitatea muncii, femeia şi căsătoria pentru a avea copii, suferinţele, bătrîneţea şi moartea, Zeus i-a situat pe oameni în locul în care trebuie să rămînă: între

animale şi zei. Sacrificînd, te supui voinţei lui Zeus care a făcut din muritori şi nemuritori două neamuri deosebite şi separate. Comunicarea cu divinul are loc în cursul unui ceremonial sărbătoresc, al unui ospăţ care aminteşte că vechea comensualitate a luat sfîrşit: zeii şi oamenii nu mai trăiesc împreună, nu mai mănîncă la aceleaşi mese. Nu se mai poate sacrifica după modelul stabilit de Prometeu şi pretinde, totodată, că eşti egal cu zeii, indiferent în ce fel. Chiar în însuşi ritul ce vizează contactul dintre zei şi oameni, sacrificiul consacră distanţa de nestrăbătut care-i separă de aici înainte.

Între animale şi zei

Prin jocul regulilor alimentare, omul şi-a căpătat condiţia ce-i este proprie: la egală distanţă de sălbăticia animalelor, care se devorează crude unele pe altele, şi de fericirea perpetuă a zeilor care nu ştiu ce este foamea, oboseala şi moartea, fiindcă se hrănesc cu parfum şi ambrozie. Această preocupare de delimitare precisă, de repartiţie exactă uneşte strîns sacrificiul, prin ritual şi mit, cu agricultura cerealieră şi cu căsătoria, care definesc amîndouă, împreună cu sacrificiul, poziţia aparte a omului civilizat. Aşa cum, pentru a supravieţui trebuie să consumi carnea preparată a unui animal do-

mestic sacrificat după reguli, ori de asemenea să te hrăneşti cu *sitos*, făina coaptă a plantelor agricole cultivate regulat, tot aşa, pentru a supravieţui sieşi, omul trebuie să dea naştere unui fiu, prin unirea cu o femeie pe care căsătoria o scoate din sălbăticia ei, spre a o domestici, aşezînd-o în căminul conjugal. Chiar în vederea acestei exigenţe de echilibru, în sacrificiul grec nici sacrificantul, nici victima, nici zeul, cu toate că sînt asociaţi prin rit, nu se confundă niciodată în mod normal, ci se menţin la o distanţă anume, nici prea apropiată, nici prea depărtată. Această puternică teologie, solidară unui sistem social prin felul ei de a ridica bariere între om şi ceea ce nu este el, de a defini raporturile lui cu lumea de aici şi cea de dincolo, prin aceea că se înscrie la nivelul procedurilor alimentare, explică bizareriile de regim ale orficilor şi pitagoreicilor, pe de o parte, a unor practici dionysiace, pe de alta, ca avînd o semnificaţie pur teologică, ele traducînd divergenţele profunde în orientarea religioasă. Vegetarianismul, abţinerea de la consumul cărnii înseamnă refuzul sacrificiului de sînge, asimilat uciderii unei fiinţe apropiate. La celălalt pol se situează omofagia, acel *disaparagmos* al Bacantelor, adică devorarea cărnii crude a unui animal fugărit şi sfîşiat de viu, care înseamnă inversarea valorilor normale ale sacrificiului. Dar ocolirea acestuia printr-o conduită superioară — adică hrănindu-te, ca zeii, cu alimente în în-

tregime pure şi *in extremis* cu mirosuri, ori evitarea lui printr-o atitudine inferioară, anulînd, prin ştergerea hotarelor dintre oameni şi animale, toate deosebirile pe care sacrificiul le stabileşte, şi aceasta în scopul realizării unei stări de totală comuniune despre care se poate spune tot atît de bine că înseamnă o reîntoarcere la dulcea familiaritate a tuturor creaturilor din vîrsta de aur sau căderea în confuzia haotică a sălbăticiei — înseamnă a instaura, fie prin asceză individuală, fie prin frenezie colectivă, un tip de relaţii cu divinul pe care religia oficială le exclude şi le interzice prin prisma procedurilor sacrificiului. De asemenea, în ambele cazuri, prin mijloace inverse şi cu implicaţii contrarii, distanţa normală dintre sacrificant, victimă şi divinitate devine neclară, se estompează şi dispare. Analiza preparativelor sacrificiale conduce astfel la distribuirea, ca într-un tablou, a poziţiilor mai mult sau mai puţin excentrice, mai mult sau mai puţin integrate sau marginalizate pe care le ocupă diferitele tipuri de secte, curente religioase sau atitudini filosofice, despărţite nu numai de formele regulate ale cultului, ci şi de cadrul instituţional al cetăţii şi de tot ce acesta implică privitor la condiţia omului atunci cînd el se află, din punct de vedere social şi religios, în ordine.

Misticismul grec

Sacrificiul de sînge, cultul public nu acoperă întregul cîmp al pietăţii greceşti. Alături de ele există curente şi grupuri, mai mult sau mai puţin deviante şi marginale, mai mult sau mai puţin închise şi secrete, care traduc aspiraţii religioase diferite. Unele au fost în întregime sau parţial integrate cultului civic, altele i-au rămas străine. Toate au contribuit însă, în felurite chipuri, la deschiderea drumului unui „misticism" grec, marcat de căutarea unui contact mai direct, mai intim şi mai personal cu zeii şi asociat, uneori, descoperirii unei nemuriri fericite, fie acordată după moarte ca favoare specială a unei divinităţi, fie obţinută prin păstrarea unei reguli de viaţă pură, rezervată doar iniţiaţilor, cărora le dă privilegiul de a elibera, încă din timpul existenţei terestre, cuantumul de divin ce se află prezent în fiecare dintre ei.

În ceea ce priveşte perioada clasică, trebuie să distingem net, pe acest plan, trei tipuri de fenomene religioase. În ciuda cîtorva puncte de contact, dificile de conturat cu precizie, dar care sînt atestate de anumiţi termeni comuni folosiţi în această privinţă: *telete*, *orgia*, *mistaÿ*, *bakhoi*, nu trebuie să le asimilăm în nici un chip. Acestea nu sînt realităţi religioase de acelaşi ordin; ele nu au nici acelaşi statut, nici aceeaşi finalitate.

În primul rînd, misterele. Cele de la Eleusis, exemplare prin prestigiul şi iradierea lor, constituie în Attica un ansamblu cultual bine delimitat. Recunoscte oficial de cetate, ele sînt organizate sub controlul şi tutela ei. Totuşi, acestea rămîn la marginea statului prin caracterul lor iniţiatic şi secret, prin modul lor de recrutare deschis tuturor grecilor şi bazat nu pe statutul social, ci pe alegerea personală a indivizilor.

Apoi dionysismul. Cultele dionysiace fac parte integrantă din religia civică, iar sărbătorile în cinstea lui Dionysos sînt celebrate cu aceeaşi importanţă ca oricare altele din calendarul sacru. Dar ca zeu al *maniei*, al nebuniei divine, prin felul lui de a lua în stăpînire pe credincioşii care i se dăruie graţie transei colective practicate în *tiasoi*, prin intruziunea sa bruscă în această lume, sub forma revelaţiei epifanice, Dionysos introduce, în însăşi inima religiei a cărei parte este, o experienţă privind supranaturalul,

străină şi chiar opusă în multe privinţe spiritului cultului oficial.

În fine, ceea ce se numeşte orfism. Nu mai e vorba, în acest caz, de culte aparte, nici de devoţiunea faţă de o divinitate neobişnuită, nici chiar de o comunitate de credincioşi organizaţi într-o sectă, după modelul pitagoricienilor, oricare ar putea fi interferenţele între cele două curente. Orfismul nu este o nebuloasă în care aflăm, pe de o parte, tradiţia unor cărţi sacre atribuite lui Orfeu şi lui Musaios, care cuprind teogonii, cosmogonii, antropogonii „heterodoxe" iar pe de alta, personajele unor preoţi itineranţi care predică un stil de existenţă contrariu normei, un regim vegetarian, şi care posedă tehnici de vindecare, reţete de purificare pentru viaţa aceasta şi de mîntuire pentru cealaltă. În aceste medii, destinul sufletului după moarte făcea obiectul unor preocupări şi discuţii cu care grecii nu erau obişnuiţi.

Misterele de la Eleusis

Misterele nu contrazic religia civică nici în privinţa credinţelor, nici a practicilor. Ele o completează, adăugîndu-i o nouă dimensiune proprie satisfacerii nevoilor cărora nu le răspundea. Cele două zeiţe care patronează, împreună cu cîţiva acoliţi, ciclul eleusin, adică Demetra şi Core-Persefona, sînt mari zeităţi ale

panteonului, iar povestea răpirii Corei de către Hades, împreună cu toate consecinţele ei, pînă la întemeierea *orgiilor*, a riturilor secrete de la Eleusis, face parte din fondul comun al legendelor greceşti. În seria de etape pe care trebuie să le parcurgă candidatul spre a atinge treapta ultimă a iniţierii – de la stadiile preliminare ale micilor mistere de la Agra pînă la participarea reînnoită la marile mistere de la Eleusis, *mystes* trebuind să aştepte anul următor pentru a ajunge la gradul de *epoptes* –, chiar la Atena, la Faleron, întregul ceremonial privind baia rituală în mare, pe drumul de la Atena la Eleusis, urmat de imensa procesiune grupînd, în spatele obiectelor sacre, clerul eleusin, magistraţii Atenei, *mystai*, delegaţiile străine şi mulţimea privitorilor – totul se desfăşura în plină zi, sub privirea tuturor. Arhontele-rege, în numele statului, avea sarcina celebrării publice a marilor mistere, şi chiar familiile tradiţionale ale Eumolpizilor şi Kerykizilor, legate în mod deosebit de cele două zeiţe, erau răspunzătoare în faţa cetăţii ce avea puterea să reglementeze prin decret detaliul festivităţilor.

Abia cînd *mystai*, ajunşi la faţa locului, pătrundeau în incinta sanctuarului, se impunea secretul şi nimic nu trebuia să răzbată în afară. Interdicţia era atît de puternică, încît a fost respectată de-a lungul veacurilor. Chiar dacă misterele şi-au păstrat secretul, astăzi pot fi

socotite drept sigure cîteva aspecte. Nu există la Eleusis nici o învăţătură, nimic care să semene unei doctrine ezoterice. Mărturia lui Aristotel este decisivă în acest sens: „Cei ce sînt iniţiaţi nu trebuie să înveţe ceva anume, ci să încerce emoţii şi să fie aduşi în anumite stări." Plutarh, în ceea ce-l priveşte, evocă starea de spirit a iniţiaţilor, care trece de la angoasă la încîntare. Această răsturnare interioară de ordin afectiv era obţinută prin *dromena*, fapte jucate şi mimate, prin *legomena*, formule rituale pronunţate, prin *deiknymena*, lucruri arătate şi exhibate. Se poate presupune că ele aveau legătură cu suferinţele Demetrei, cu coborîrea Corei în lumea infernală, cu destinul morţilor în Hades. Este sigur că la sfîrşitul iniţierii, după iluminarea finală, credinciosul avea sentimentul că a fost transformat înlăuntrul său. Legat de atunci înainte de zeiţe printr-un raport personal mai strîns, în intimă înţelegere şi familiaritate cu ele, credinciosul a devenit un ales, avînd certitudinea că în această viaţă şi în cea de dincolo va avea o soartă diferită de a oamenilor obişnuiţi. „Fericit, se spune în *Imnul către Demetra*, cel ce a avut din plin revelaţia acestor mistere. Neiniţiatul, profanul nu cunosc acelaşi destin după moarte, în împărăţia întunericului." Fără a prezenta o concepţie nouă despre suflet, fără a rupe cu imaginea tradiţională a lui Hades, misterele deschideau totuşi perspectiva continuării sub pămînt a unei existenţe mai

fericite. Şi acest privilegiu se baza pe libera alegere a indivizilor ce se hotărau să se supună iniţierii şi urmăririi unui itinerar ritual a cărui fiecare etapă marca un nou progres către un stadiu de puritate religioasă. Dar odată reîntors acasă, la preocupările sale familiale, profesionale şi civice, nimic nu-l deosebea pe iniţiat nici de ceea ce era mai înainte, nici de cei care nu cunoscuseră iniţierea. Nici un semn exterior, nici urmă de recunoaştere, nici cea mai mică schimbare a felului de viaţă. Iniţiatul se reîntoarce în cetate şi se apucă să facă ceea ce a mai făcut dintotdeauna, fără ca în el să se fi schimbat ceva, în afară de convingerea că a dobîndit, prin atare experienţă religioasă, avantajul de a se număra, după moarte, printre cei aleşi: în lumea tenebrelor va mai exista încă pentru el lumină, bucurie, dansuri şi cîntece. Aceste speranţe privind viaţa de după moarte puteau fi desigur reluate, hrănite, dezvoltate în mijlocul sectelor ce vor folosi de asemenea simbolistica misterelor, caracterul lor secret, ierarhia gradelor. Dar pentru cetatea care le patronează, pentru cetăţeni, iniţiaţi sau nu, nimic din ritualul misterelor nu se opune faptului că religia oficială le consideră drept o parte a ei însăşi.

Statutul dionysismului poate părea, la prima vedere, analog celui al misterelor. Cultul implică şi el *teletai* şi *orgia*, iniţieri şi rituri secrete pe care n-au dreptul să le cunoască cei ce n-au fost calificaţi drept *bakhoi*. Dar la Atena, sărbătorile hibernale ale lui Dionysos, Oshoforiile, Dionysiile rurale, Leneenele, Antesteriile şi Dionysiile urbane nu constituiau, ca la Eleusis, un ansamblu înlănţuit şi închis în sine, un ciclu complet, ci o serie continuă repartizată în calendar alături de sărbătorile celorlalţi zei şi supunîndu-se aceloraşi norme celebrative. Toate sînt ceremonii oficiale cu caracter civic deplin. Unele comportă un element ascuns şi au nevoie de un personal preoţesc specializat, ca în cazul căsătoriei anuale a reginei, soţia arhontelui-rege, cu Dionysos, căruia i se oferă la Antesterii în Bucoleion. Un colegiu de paisprezece femei, numite *Gerarai*, o asistă şi împlinesc în sanctuarul lui Dionysos din mlaştini rituri secrete. Ele acţionează însă „în numele cetăţii" şi „după tradiţiile ei". Poporul însuşi, ni se precizează, a edictat atare dispoziţii şi le-a depus la loc sigur, gravate pe o stelă. Căsătoria secretă a reginei are deci valoarea unei recunoaşteri oficiale de către stat a divinităţii lui Dionysos. Ea consacră legătura comunităţii civice cu zeul, integrarea acestuia în ordinea religioasă colectivă. Tyadele, care la

fiecare al treilea an urcau în Parnas ca să facă, în plin munte, pe bacantele, împreună cu cele de la Delfi, acţionează şi ele în numele cetăţii. Acestea nu formează un grup iniţiatic segregaţionist, o confrerie marginală de aleşi, o sectă deviaţionistă. Ele sînt un colegiu feminin oficial, căruia cetatea îi încredinţează sarcina reprezentării Atenei pe lîngă delfieni, în cadrul cultului consacrat lui Dionysos în sanctuarul lui Apolo.

Nu se constată a exista în veacul al V-lea în Attica şi nici chiar, se pare, în Grecia continentală, asociaţii dionysiace private care să recruteze adepţi pentru a sărbători, în intimitatea unui grup închis, un cult specific sau o formă de convivalitate pusă sub patronajul zeului, cum va fi cazul cîteva veacuri mai tîrziu cu *Iobakhoi*. Cînd, către sfîrşitul secolului al V-lea, cetatea Magnesia pe Meandru vrea să instituie un cult al lui Dionysos, el întemeiază, după ce a consultat oracolul de la Delfi, trei *tiasoi*: este vorba de trei colegii feminine oficiale, puse sub conducerea unor preotese calificate venite special de la Teba în acest scop.

În ce constă atunci, prin raport cu ceilalţi zei, originalitatea lui Dionysos şi a cultului său? Contrar misterelor, Dionysismul nu se situează alături de religia civică pentru a o prelungi. El exprimă recunoaşterea oficială de către cetate a unei religii care, în multe privinţe, scapă cetăţii, o contrazice şi o depăşeşte. El plasează în cen-

trul vieţii publice comportamente religioase care, sub formă aluzivă, simbolică ori în chip deschis prezintă aspecte stranii.

Fapt este că, pînă şi în lumea zeilor olimpieni în care a fost admis, Dionysos incarnează, după frumoasa formulă a lui Louis Gernet, figura celuilalt. Rolul său nu este de a confirma şi a aşeza mai bine, prin sacralizare, ordinea umană şi socială. Dionysos pune sub semnul întrebării această ordine; el o sparge, revelînd prin prezenţa lui un alt aspect al statului, care nu mai e regulat, stabil şi definit, ci straniu, insesizabil şi derutant. Singurul zeu grec dotat cu puterea *maya*, a magiei, el se situează dincolo de toate formele, scapă tuturor definiţiilor, îmbracă toate aspectele fără a se lăsa închis în nici unul. Aidoma unui iluzionist, se joacă cu aparenţele, ştergînd frontierele între fantastic şi real. Ubicuu, el nu se află niciodată unde este, prezent deopotrivă aici, altunde şi nicăieri. Îndată ce apare, categoriile precise, opoziţiile nete care dau lumii coerenţă şi raţionalitate se estompează, se unifică şi trec unele în altele: masculinul şi femininul cu care se înrudeşte în întregime; cerul şi pămîntul pe care le uneşte, inserînd, cînd apare, supranaturalul în plină natură, chiar în mijlocul oamenilor; tinereţea şi bătrîneţea, sălbăticia şi civilizaţia, depărtarea şi apropierea, lumea de dincolo şi cea de aici se contopesc în el şi prin el. Mai mult încă: el anulează distanţa care separă pe zei de oameni şi pe

oameni de animale. Cînd Menadele *tiasos*-ului său se dedau, cu sufletul tulburat, freneziei transei, zeul le posedă, se instalează în ele spre a le supune şi conduce după plac. În delirul şi entuziasmul ei, creatura umană imită zeul, iar acesta, la rîndu-i, înlăuntrul credinciosului, îl imită pe om. Între unul şi celălalt limitele se topesc deodată sau dispar într-o proximitate în care omul se găseşte smuls din existenţa lui cotidiană, din viaţa sa obişnuită, desprins de el însuşi, transportat într-un îndepărtat altundeva. Această apropiere pe care transa o stabileşte cu divinul este dublată de o nouă familiaritate cu sălbăticia animală. Departe de vetrele caselor lor, de cetăţi, de pămînturile cultivate, pe munţi şi în păduri, Menadele se joacă acum cu şerpii, alăptează puii de animale ca şi cum ar fi ai lor, îi urmăresc, îi atacă, îi sfîşie de vii *(diasparagmos)*, îi mănîncă cruzi *(omofagia)*, identificîndu-se astfel, prin deprinderile lor alimentare, acelor animale sălbatice care, contrar oamenilor – mîncători de pîine şi de carne friptă de la animalele domestice jertfite ritual zeilor –, se interdevorează, lingîndu-şi unele altora sîngele, fără regulă, nici lege, fără să ştie de nimic altceva decît de foamea care-i mînă.

Menadismul, care este o stare exclusiv feminină, îmbracă, în paroxismul ei, două aspecte opuse. Pentru credincioşi, aflaţi în fericită comuniune cu zeul, el înseamnă bucuria supranaturală a unei evadări momentane spre o lume

a vîrstei de aur, cînd toate creaturile vii se aflau amestecate frăţeşte. Dar pentru acele femei sau cetăţi care-l resping pe zeu şi pe care acesta trebuie să le pedepseacă pentru a le constrînge, *mania* atinge oroarea şi nebunia celor mai atroce impurităţi: reîntoarcerea la haosul unei lumi fără de lege, în care femeile înnebunite devorează carnea propriilor lor copii, al căror corp îl sfîşie cu mîinile, ca şi cum ar fi vorba de animale sălbatice. Zeu dublu, unind două chipuri în aceeaşi persoană, aşa cum declară în *Bacantele* lui Euripide, Dionysos este, deopotrivă, „cel mai cumplit şi cel mai blînd".

Pentru a se arăta benefică în blîndeţea ei, această Forţă stranie a cărei irepresibilă exuberanţă, al cărei dinamism cotropitor pare a ameninţa echilibrul religiei civice, cetatea trebuie să-l primească pe Dionysos, să-l recunoască drept al ei, să-i asigure, alături de ceilalţi zei, un loc în cultul public. Celebrarea solemnă, pentru întreaga comunitate, a sărbătorilor lui Dionysos; organizarea, pentru femei, în cadrul *tiasos*-urilor oficializate şi promovate la rangul de instituţie publică, a unei forme de transă controlată, stăpînită, ritualizată; dezvoltarea, pentru bărbaţi, a experienţei dezobişnuirii de cursul normal al lucrurilor, prin bucuria *comos*-ului, prin vin şi beţie, joc şi sărbătoare, mascaradă şi deghizare; întemeierea, în fine, a teatrului unde, pe scenă, iluzia prinde trup şi viaţă, fictivul pare realitate: în

toate cazurile amintite este vorba, integrîndu-l pe Dionysos cetăţii şi religiei sale, de instalarea Celuilalt, cu toate onorurile cuvenite, în centrul dispozitivului social.

Plenitudine a extazului, a entuziasmului, a posesiunii certe, dar şi fericire adusă de vin, de sărbătoare, de teatru, de plăcerile dragostei, exaltare a vieţii în ceea ce are ea izbitor şi neprevăzut, bucurie a măştilor şi a travestiului, mulţumire a cotidianului, Dionysos le poate aduce pe toate, dacă oamenii şi cetăţile îl acceptă şi-l recunosc. Dar în nici un caz el nu vine spre a anunţa o soartă mai bună în lumea de dincolo. Nu predică fuga în afara lumii şi nici renunţarea, nici nu pretinde că printr-un mod de viaţă ascetic poate asigura sufletelor accesul la nemurire. El se străduie să facă a ţîşni în această viaţă şi în această lume, în jurul nostru şi în noi multiplele chipuri ale Celuilalt. El ne deschide pe acest pămînt şi în chiar cadrul cetăţii, calea unei evadări către o deconcertantă stranietate. Dionysos ne învaţă sau ne constrînge a deveni altceva decît ceea ce sîntem în mod obişnuit.

Fără îndoială că această nevoie de evadare, atare nostalgie a unei contopiri depline cu divinul, mai mult decît coborîrea lui Dionysos în lumea infernală pentru a-şi căuta mama, Semele, explică faptul că zeul a putut fi uneori asociat destul de strîns cu misterele celor două zeiţe eleusine. Cînd soţia arhontelui-rege por-

neşte sărbătorirea căsătoriei sale cu Dionysos, ea este asistată de crainicul sacru de la Eleusis, iar la Leneene, poate cea mai veche dintre sărbătorile attice ale lui Dionysos, lampadoforul de la Eleusis este cel care rosteşte invocaţia reluată de asistenţă: „Iachos, fiul Semelei." Zeul este prezent la Eleusis cu începere din veacul al V-lea *a.Ch.* Prezenţă discretă şi rol minor în locul acela în care nu are nici templu, nici preot. El intervine sub chipul lui Iachos, căruia îi este asimilat şi a cărui funcţie constă în a conduce procesiunea de la Atena la Eleusis, cu ocazia Marilor mistere. Iachos este personificarea veselului strigăt ritual scos de cortegiul de *mystai*, într-o ambianţă de speranţă şi sărbătoare. A fost totuşi posibil, în reprezentările unei lumi de dincolo de care credincioşii zeului *maniei* nu se prea sinchiseau la acea vreme (exceptînd poate sudul Italiei), ca Iachos să fie imaginat conducînd sub pămînt corul iniţiaţilor preafericiţi, aşa cum Dionysos se află aici în fruntea *tiasos*-ului bacantelor sale.

Orfismul. În căutarea unităţii pierdute.

Problemele orfismului sînt de alt ordin. Acest curent religios, în diversitatea formelor sale, aparţine în esenţă elenismului tîrziu, în decursul căruia va căpăta o mai mare amploare. Totuşi, numeroase descoperiri recente au venit

să confirme opinia istoricilor convinşi de faptul că ar trebui să i se facă loc în religia epocii clasice. Să începem cu primul aspect al orfismului; tradiţia textelor scrise, a cărţilor sacre. Papirusul de la Derveni, descoperit în 1962 într-un mormînt, aproape de Salonic, dovedeşte că în secolul al V-lea şi neîndoielnic cu începere din cel precedent, circulau o serie de teogonii cunoscute filosofilor presocratici şi din care Empedocle se va fi inspirat în parte. O primă trăsătură a orfismului apare deci de la origini: o formă „doctrinară“ care-l opune atît misterelor şi dionysismului, cît şi cultului oficial, dar îl apropie de filosofie. Aceste teogonii ne sînt cunoscute prin mai multe versiuni, însă orientarea lor fundamentală este aceeaşi: ele sînt contrapartea tradiţiei hesiodice. La Hesiod, universul divin se organizează după un progres liniar care conduce de la dezordine la ordine, de la o stare originară de confuzie indistinctă pînă la o lume diferenţiată şi ierarhizată sub autoritatea imuabilă a lui Zeus. La orfici, lucrurile stau invers: la origine se află Principiul, Oul primordial sau Noaptea, care exprimă unitatea perfectă, plenitudinea unei totalităţi închise. Fiinţa se degradează însă, pe măsură ce unitatea se împarte şi se dislocă pentru a face să apară formele distincte, indivizii separaţi. Acestui ciclu de dispersie trebuie să-i urmeze un ciclu de reintegrare a părţilor în unitatea Totului. Aceasta va fi într-a şasea generaţie,

prin venirea lui Dionysos orfic, a cărui domnie reprezintă întoarcerea la unitate, redobîndirea plenitudinii pierdute. Dar Dionysos nu-şi joacă numai rolul ce-i revine într-o teogonie care substituie apariţiei progresive a unei ordini diferenţiate o cădere în diviziune urmată şi răscumpărată chiar de o reintegrare în Tot. În povestea sfîşierii sale de către Titanii care-l devorează, a refacerii lui din inima rămasă neatinsă, a Titanilor trăzniţi de Zeus, a naşterii din cenuşa acestora a spiţei umane – poveste atestată în epoca elenistică, dar la care pare să fi făcut deja aluzie Pindar, Herodot şi Platon –, Dionysos însuşi asumă în persoana sa ciclul dublu al dispersiei şi al reunificării, în cursul unei „pătimiri" ce angajează direct viaţa oamenilor, fiindcă ea întemeiază din punct de vedere mitic nefericirea condiţiei umane, deschizînd totodată pentru muritori perspectiva mîntuirii. Ieşită din cenuşa Titanilor trăzniţi, rasa omenească moşteneşte vina sfîrtecării corpului zeului. Purificîndu-se însă de păcatul ancestral prin riturile şi modul de viaţă orfic, abţinîndu-se integral de la consumarea cărnii spre a evita impuritatea acelui sacrificiu de sînge pe care cetatea îl consfinţeşte, dar care reaminteşte orficilor monstruosul ospăţ al Titanilor, fiecare om, păstrînd în sine o părticică din Dionysos, poate realiza la rîndu-i întoarcerea la unitatea pierdută, contopirea cu zeul şi regăsirea în lumea de dincolo a vieţii vîrstei de aur.

Teogoniile orfice ajung, aşadar, la o antropogonie şi la o soteriologie ce le dau adevăratul lor sens. În literatura sacră a orficilor, aspectul doctrinar nu e separabil de căutarea mîntuirii; adoptarea unui mod de viaţă pur, punerea la adăpost de orice întinare, alegerea unui regim vegetarian traduc ambiţia de a scăpa sorţii comune, sfîrşitului şi morţii şi de a se uni în întregime cu divinul. Respingerea sacrificiului de sînge nu constituie numai o îndepărtare, o deviere prin raport cu practica curentă. Vegetarianismul contrazice ceea ce sacrificiul implică: existenţa între oameni şi zei, pînă în chiar ritualul care-i pune în legătură, a unui abis de netrecut. Căutarea individuală a mîntuirii se situează în afara religiei civice. Ca orientare spirituală, orfismul pare exterior şi străin cetăţii, regulilor şi valorilor ei.

Cu toate acestea, influenţa lui în numeroase direcţii nu s-a exercitat mai puţin. Cu începere din veacul al V-lea, unele scrieri orfice par a se fi interesat de misterele de la Eleusis şi, indiferent care au fost diferenţele, ori mai degrabă contradicţiile, între Dionysos al cultului oficial şi cel al scrierilor orfice, s-au putut de timpuriu produce asimilări. Euripide, în al său *Hipolit*, evocă prin vorbele lui Tezeu pe tînărul „ce face pe bacantul sub impulsul lui Orfeu", iar Herodot, amintind de interdicţia de a se îngropa cu veşminte de lînă, atribuie atare prescripţie „cultelor numite orfice şi bahice". Dar aceste

apropieri nu sînt relevante, termenul „bahic" nefiind rezervat exclusiv riturilor dionysiace. Singura atestate a unei interferenţe directe între Dionysos şi orfici şi, deopotrivă, a unei dimensiuni eshatologice a lui Dionysos se situează la marginea grecităţii, pe ţărmurile Mării Negre, în Olbia celui de al V-lea veac. S-a descoperit acolo, pe plăci de os, graffiti care înscriu alături cuvintele *Dionysos Orfikoi* urmate de *bios tanatos bios* („viaţă moarte viaţă"). Dar, aşa precum s-a remarcat, atare amestec rămîne mai mult enigmatic decît lămuritor şi, în stadiul actual al cunoştinţelor, el stă mai degrabă mărturie, prin caracterul său ciudat, a particularismului vieţii religioase în colonia Olbia, cu hinterlandul ei scitic.

Fuga în afara lumii

De fapt, impactul orfismului asupra mentalităţii religioase a grecilor epocii clasice a avut loc, în esenţă, în două domenii. La nivelul pietăţii populare, el a hrănit neliniştile şi practicile „superstiţioşilor" obsedaţi de teama întinărilor şi a bolilor. Teofrast, portretizînd „Superstiţiosul", îl arată pe acesta ducîndu-se lunar să-şi reîmprospăteze iniţierea şi să-i consulte, împreună cu nevasta şi copiii, pe *orfeotelestai* pe care Platon, la rîndul lui, îi descrie ca preoţi cerşetori, ghicitori ambulanţi care cîştigă bani cu pretinsa

lor ştiinţă în materie de purificări şi iniţieri (*katarmoi*, *teletai*) pentru vii şi pentru morţi. Această preoţime periferică, rătăcind din cetate în cetate, îşi susţineau ştiinţa riturilor secrete şi a incantaţiilor prin autoritatea cărţilor lui Musaios şi Orfeu; ea este lesne de asimiliat unei trupe de magicieni şi şarlatani care exploatează credulitatea publicului.

Dar la un alt nivel, mai intelectual, scrierile orfice s-au inserat, alături de altele, în curentul care, modificînd cadrele experienţei religioase, a influenţat orientarea vieţii spirituale a grecilor. În această privinţă, tradiţia orfică se înscrie, ca şi pitagorismul, în seria acelor personaje ieşite din comun, excepţionale prin prestigiul şi puterile lor, acei „oameni divini" al căror har a fost folosit, cu începere din secolul al VII-lea, la purificarea cetăţilor şi despre care s-a spus uneori că ar fi reprezentanţii unui „şamanism grec". În plin veac al V-lea, Empedocle stă mărturie a vitalităţii acestui model al magului, capabil să poruncească vînturilor, să readucă un mort din Hades şi care se înfăţişează pe el însuşi nu drept muritor, ci deja zeu. O trăsătură marcantă a acestor figuri stranii care, pe lîngă Epimenide şi Empedocle, numără misionari inspiraţi, mai mult ori mai puţin mitici, ca Abaris, Aristoteas şi Hermotomos, este faptul că ei se aşază, cu disciplina lor de viaţă, exerciţiile lor spirituale de control şi concentrare a suflului respirator, cu tehnicile lor de asceză şi de

reamintire a propriilor vieţi anterioare, nu sub patronajul lui Dionysios, ci al lui Apolo, un Apolo Hiperborean, maestru al inspiraţiei extatice şi al purificărilor.

În transa colectivă a *tiasos*-ului dionysiac, zeul este acela care vine pe pămînt ca să-şi ia în stăpînire grupul de credincioşi, să-i călărească, să-i facă să danseze şi să sară după pofta lui. Posedaţii nu părăsesc această lume, ci devin alţii prin puterea care-i stăpîneşte. Dimpotrivă, la „oamenii divini", cît de diferiţi sînt ei, individul uman preia iniţiativa, conduce jocul şi trece de partea cealaltă. Graţie puterilor excepţionale pe care a ştiut să le dobîndească, el poate să-şi părăsească corpul, lăsat ca într-un somn cataleptic, şi să călătorească liber în lumea cealaltă, revenind pe pămînt cu amintirea neştearsă a tot ceea ce a văzut dincolo.

Acest gen de oameni, modul de viaţă pe care l-au ales, ca şi tehnicile extazului implică prezenţa în ei a unui element supranatural, străin de viaţa mundană, a unei fiinţe venite de aiurea şi aflată în exil, a unui suflet, *psyche*, care nu mai e, ca la Homer, o umbră lipsită de putere, o reflectare inconsistentă, ci un *daimon*, o forţă înrudită cu divinul şi nerăbdătoare să-l regăsească. A avea controlul şi stăpînirea asupra acestei *psyche*, a o izola de trup, a o concentra în ea însăşi, purificînd-o, eliberînd-o, revenind prin ea în locul ceresc a cărui nostalgie o poartă – ar putea fi, în această direcţie,

obiectivul şi scopul experienţei religioase. Totuşi, atîta vreme cît cetatea a rămas vie, nici o sectă, nici o practică cultuală, nici un grup organizat nu a exprimat cu deplină rigoare şi cu toate consecinţele ei dorinţa ieşirii din corp, a fugii în afara lumii, a unirii intime şi personale cu divinitatea. Religia greacă nu a cunoscut personajul „celui care renunţă". Filosofia este cea care, transpunînd în propriu-i registru temele ascezei, a purificării sufletului şi a nemuririi acestuia, a preluat torţa.

Pentru oracolul de la Delfi, „cunoaşte-te pe tine însuţi" însemna să ştii că nu eşti zeu şi să nu faci greşeala de a pretinde să devii. Pentru Socrate al lui Platon, care reia pe cont propriu formula, ea vrea să spună: cunoaşte-l pe zeul care, în tine, este tu însuţi. Sileşte-te să ajungi, pe cît este posibil, asemenea cu zeul.

NOTE

1. „Antropologia religiei greceşti" (1955), în *Anthropologie de la Grèce antique*, 1968, p. 12.
2. *La Vie quotidienne des dieux grecs* (împreună cu G. Sissa), Paris, 1989, p. 127; cf. de asemenea pp. 218–230.
3. L. GERNET şi A. BOULANGER, *Le Génie grec dans la religion*, 1932. Reeditată în 1970.
4. *Histoire générale des religions*, sub direcţia lui M. GORCE şi R. MORTIER, Paris, 1944. Studiul lui A.-J. FESTUGIÈRE, intitulat „La Grèce. La religion", face parte din volumul II, *Grèce-Rome*, pp. 27–197.
5. *Ibid.*, p. 50.
6. *L'Héritage indo-europeen à Rome*, Paris, 1949, p. 64.
7. CALIMAH, *Imnuri*, I, „Lui Zeus", v. 76–79.
8. *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, volum colectiv sub direcţia lui M. DETIENNE şi J.-P. VERNANT, Paris, 1979, p. 10.

BIBLIOGRAFIE

Lucrări generale

BIANCHI, Ugo, *La religione greca*, Torino, 1975.

BRUIT-ZAIDMAN, Louise şi SCHMITT-PANTEL, Pauline, *La Religion grecque*, Paris, 1989.

BURKERT, Walter, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, 1977. Traducere engleză sub titlul *Greek Religion*, Oxford, 1985.

CHIRASSI COLOMBO, Ileana, *La religione in Grecia*, Roma-Bari, 1983.

FESTUGIÈRE, A. -J., „La Grèce", în *Histoire générale des religions*, sub direcţia lui M. Gorce şi R. Mortier, tom II, Paris, 1944, pp. 27-147.

GERNET, Louis şi BOULANGER, André, *Le Génie grec dans la religion*, Paris, 1932. Reimprimată în 1970 cu o bibliografie complementară.

HARRISON, Jane Ellen, *Themis. A Study of the Social*

Origins of Greek Religion, Cambridge, 1927.
KERÉNY, Karl, *Die antike Religion. Eine Grundlegung*, Amsterdam, 1940. Traducere franceză: *Le Religion antique. Ses lignes fondamentales*, Genève, 1971.
NILSSON, Martin P., *Geschichte der griechischen Religion*, 2 vol., München (*Handbuch der Altertumswissenschaft*, 5, 2). Tom I: *Die Religion Greichenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*, 1941, ediţia a III-a revizuită, 1967. Tom II: *Die hellenistische und römische Zeit*, 1957, ediţia a III-a revăzută, 1974. De acelaşi autor se poate consulta de asemenea *A History of Greek Religion*, traducere din suedeză de F.J. Fielden, Oxford, 1925, ediţia a II-a, 1949.
VIAN, Francis, „La religion grecque à l'époque archaïque et classique" în *Histoire des religions* (Enciclopedia Pleiadei), tom I, publicată sub direcţia lui Henri-Charles Puech, Paris, 1970, pp. 489 –577.

Zei şi eroi

BRELICH, Angelo, *Gli eroi greci. Un problema storico religioso*, Roma, 1958.
FARNELL, Lewis R., *Grek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford, 1921.
GUTHRIE, W.K.C., *The Greeks and their Goods*, Londra, 1950. Traducere franceză: *Les Grecs et leurs dieux*, Paris, 1956.
KERÉNY, Karl, *The Heroes of the Greeks*, Londra, 1959.

OTTO, Walter F, *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Bonn, 1929. Traducere engleză de Moses Hadas, sub titlul: *The Homeric Gods. The Spiritual Significance of Greek Religion*, 1954. Reimprimare, Boston, 1964. Traducere franceză de C. -N. Grimbert şi A. Morgant: *Les Dieux de la Grèce. La figure du divin au miroir de l'esprit grec*, prefaţă de M. Detienne, Paris, 1981.

SÉCHAN, Louis şi LÉVÊQUE, Pierre, *Les Grandes divinités de la Grèce*, Paris, 1966.

Mit şi ritual

BURKERT, Walter, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley-Los Angeles-Londra, 1979.

DETIENNE, Marcel, *L'Invention de la mythologie*, Paris, 1981.

DEUBNER, Ludwig, *Attische Feste*, Berlin, 1932. Retipărire Hildesheim, 1966.

FARNELL, Lewis R., *The Cults of the Greek States*, 5 volume, Oxford, 1896–1909.

KIRK, G.S., *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures*, Cambridge – Berkeley – Los Angeles, 1970.

NILSSON, Martin P., *Griechische Feste von religiöser Bedeutung. Mit Ausschluss der Attischen*, Berlin, 1906. Retipărire Stuttgart, 1957.

PARKE, H.W., *Festivals of the Athenians*, Londra, 1977.

RUDHARDT, Jean, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Geneva, 1958.
VERNANT, Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965. Două noi ediţii sporite de fiecare dată cu mai multe studii au apărut în 1975 şi 1985. *Mythe et societé en Grèce ancienne*, Paris, 1974.

Divinaţie, oracole

BOUCHÉ-LECLERQ, A., *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 4 volume, Paris, 1879–1882. Retipărire Bruxelles, 1963.
DELACOURT, Marie, *L'Oracle de Delphes*, Paris, 1955. Ediţie nouă, 1981.
PARKE, H.W., şi WORMELL, D.E.W., *The Delphic Oracle*, 2 volume, Oxford, 1956.

Sacrificiu

Le Sacrifice dans l'Antiquité, opt expuneri urmate de discuţii, pregătite şi prezidate de Olivier Reverdin şi Jean Rudhardt, 25–30 august 1980, *Entretiens sur l'Antiquité classique*, vol. XXVII, Fundaţia Hardt, Geneva, 1981.
BURKERT, Walter, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin, 1972.
CASABONA, Jean, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de*

l'époque classique, Aix-en-Provence, 1966.
DETIENNE, Marcel şi VERNANT, Jean-Pierre (editori), cu contribuţiile lui Jean-Louis Durand, Stella Georgoudi, François Hartog şi Jesper Svenbro, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979.
DURAND, Jean-Louis, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, Paris-Roma, 1986.
MEULI, Karl, „Griechische Opferbräuche", în *Phyllobolia für Peter von der Mühl*, Basel, 1946, pp. 185–288.

Mistere, dionysism, orfism

L'Association dionysiaque dans les sociétés anciennes, Actele mesei rotunde organizate de Şcoala franceză de la Roma (24–25 mai 1984), Roma, 1986.
BURKERT, Walter, *Ancient Mistery Cults*, Cambridge-Londra, 1987.
DARAKI, Maria, *Dionysos*, Paris, 1985.
DETIENNE, Marcel, *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977; ediţia a II-a, 1980. *Dionysos à ciel ouvert*. Paris, 1986. *L'Écriture d'Orphée*, Paris, 1989.
GUTHRIE, W.K.C., *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*, ediţia a II-a, Londra, 1952. Traducere franceză: *Orphée et la religion grecque. Étude sur la pensée orphique*, Paris, 1956.
JEANMAIRE, Henri, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951.
KERÉNYI, Karl, *Dionysos. Archetypal Image of*

Indestructible Life, Londra, 1976. Traducere după manuscrisul original al autorului, de Ralph Manheim.

LINFORTH, Ivan M., *The Arts of Orpheus*, Berkeley-Los Angeles, 1941. Retipărire New York, 1973.

MYLONAS, George E., *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, 1961.

OTTO, Walter F., *Dionysos, Mythos und Kultus*, Frankfurt, 1933. Traducere franceză de Patrick Levy, sub titlul: *Dionysos. Le mythe et le culte*, Paris, 1969.

SABBATUCCI, Dario, *Saggio sul misticismo greco*, Roma, 1965. Traducere franceză de J. –P. Darmon, *Essai sur le mysticisme grec*, Paris, 1982.

CUPRINS

Redactor: DOINA MARIAN
Procesare text: *CHRISTIANA S.R.L.*
Tehnoredactor: KLARA GALIUC
Bun de tipar: dec. 1994
Coli de tipar: 6,5
Apărut: 1995

Tiparul executat sub comanda 50 274 A
Pregătirea formei și imprimarea
R.A.I. „Coresi"
Piața Presei Libere, 1, București
ROMÂNIA



COLECŢIA ARTĂ ŞI RELIGIE

5

Ce este o religie fără dumnezeu unic, fără Biserică, fără cler, fără dogmă nici crez, fără făgăduinţa nemuririi? A zugrăvi tabloul religiei civice a grecilor este, în efortul de a răspunde la această întrebare, a se interoga despre statutul credinţei în acest tip de comerţ cu cel de sus, despre raporturile credinciosului cu dumnezeii săi, despre locul restrîns pe care îl ocupă individul în această economie a sacrului.
Angajat în instituţiile cetăţii, religiosul pare orientat către viaţa terestră: el năzuieşte să înlesnească cetăţenilor o existenţă cu totul umană pe pămînt, nu să le asigure mîntuirea în altă lume.
Ceea ce religia lasă în afara domeniului său [...], îşi însuşeşte filosofia: elaborarea conceptului de transcendenţă, reflecţia asupra sufletului, naturii, destinului său, căutarea unei uniuni a sinelui şi a zeului purificînd sufletul de tot ce nu este în el înrudit cu divinul.

JEAN-PIERRE VERNANT

EDITURA MERIDIANE

Lei 1500

ISBN 973-33-0262-7